

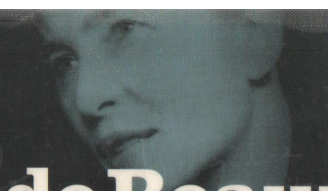
“Os homens de hoje parecem sentir mais vivamente do que nunca o paradoxo de sua condição. Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se: mas as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos (...). Cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável de sua própria vida, e no entanto cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra; talvez em nenhuma outra época eles tenham manifestado com mais brilho sua grandeza, talvez em nenhuma outra época essa grandeza tenha sido tão atrozmente ultrajada. Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens (...). Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambigüidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir.”

ISBN 85.209.1741-0

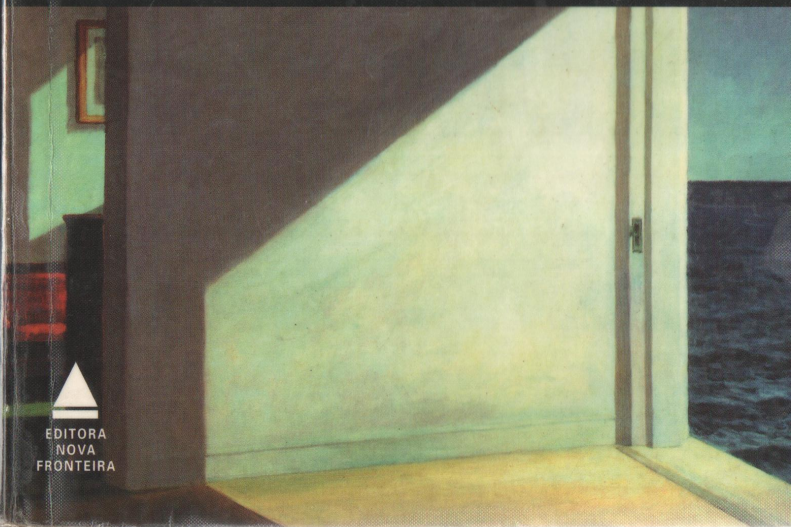


9 788520 917411


EDITORA
NOVA
FRONTEIRA
SEMPRE
UM BOM
LIVRO


Simone **de Beauvoir**

Por uma moral da ambigüidade




EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

Os escritos de Simone de Beauvoir, tanto na ficção quanto na ensaística, estiveram sempre imbuídos de preocupações com certos aspectos filosóficos da existência, questões como responsabilidade ética, liberdade e opressão. *Por uma moral da ambigüidade*, que se publica agora pela primeira vez no Brasil, reúne dois textos da autora escritos na década de 1940, quando Simone dava ainda seus primeiros passos na filosofia.

"Pirro e Cinéias", de 1944, foi de fato seu primeiro ensaio filosófico. Ele começa com um diálogo entre Pirro, antigo rei de Épiro, e seu legado Cinéias, discorrendo sobre a questão da ação. Cada vez que Pirro menciona um projeto de conquista, Cinéias lhe pergunta em seguida sobre projetos de conquista futuros. Após sucessivas interrogações, Pirro confessa que descansar é seu desejo último, ao que Cinéias retruca: "Por que não descansar imediatamente?" O diálogo sintetiza os questionamentos principais deste ensaio: que razões impelem o homem a agir? Como agir eticamente?

Relacionando a liberdade à transcendência, ou seja, à possibilidade de estabelecer uma ruptura no mundo pela ação espontânea, Beauvoir identifica na essência do ser livre a incerteza e o risco. Liberdade é contingência. Livre, pode-se dar valor e significado a um mundo que em si não os apresenta. Esta, porém, não é tarefa que admita a solidão; seu êxito depende da adesão de outrem. Sem endosso, qualquer ação é inútil e absurda. Se abraçada por outros indivíduos, no entanto, pode transcender os limites da finitude do eu.

"Tentei mostrar isso em 'Pirro e Cinéias': todo homem precisa da liberdade dos outros homens e, num certo sentido, ele a quer sempre, ainda que seja tirano; falta-lhe apenas assumir com boa-fé as consequências de uma tal vontade. Apenas a liberdade de outrem impede cada um de nós de se fixar no absurdo da facticidade. E se for preciso acreditar no mito cristão da criação, o próprio Deus estava a esse respeito de acordo com a doutrina

Simone de Beauvoir

Por uma moral da ambigüidade seguido de *Pirro e Cinéias*

Tradução de Marcelo Jacques de Moraes



EDITORA
NOVA
FRONTEIRA

Título original: *Pour une morale de l'ambiguïté*

© Éditions Gallimard, 1947

Direitos de edição da obra em língua portuguesa no Brasil adquiridos pela EDITORA NOVA FRONTEIRA S.A. Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar, em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação etc., sem a permissão do detentor do copirraite.

EDITORA NOVA FRONTEIRA S.A.
Rua Bambina, 25 – Botafogo – 22251-050
Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel.: (21) 2131-1111 – Fax: (21) 2537-2659
<http://www.novafronteira.com.br>
e-mail: sac@novafronteira.com.br

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

B352p Beauvoir, Simone de, 1908-1986
Por uma moral da ambigüidade / Simone
de Beauvoir ; tradução de Marcelo Jacques de
Moraes. – Rio de Janeiro : Nova Fronteira,
2005

Tradução de: *Pour une morale de l'ambiguïté*
ISBN 85-209-1741-0

1. Ética. I. Título.

CDD 170
CDU 17

Sumário

Por uma moral da ambigüidade 1997

I	13
II	35
III	64
1. A atitude estética	64
2. Liberdade e libertação	67
3. As antinomias da ação	81
4. O presente e o futuro	95
5. A ambigüidade	105
Conclusão	125

Pirro e Cinéas 1949

Prefácio	133
----------------	-----

Simone de Beauvoir

PRIMEIRA PARTE

O jardim de Cândido	137
O instante	142
O infinito	149
Deus	151
A humanidade	156
A situação	165

SEGUNDA PARTE

Os outros	171
A dedicação	173
A comunicação	185
A ação	197
Conclusão	204

Por uma moral da ambigüidade

Para Bianca

“A vida não é por si nem bem nem mal,
ela é o lugar do bem e do mal conforme o fazeis...”

MONTAIGNE

I

“A contínua obra de nossa vida é construir a morte”, diz Montaigne. Ele cita os poetas latinos: *Prima, quae vitam dedit, hora carpsit*. E ainda: *Nascentes morimur*. Essa trágica ambivalência pela qual o animal e a planta apenas passam, o homem a conhece, ele a pensa. Assim se introduz um novo paradoxo em seu destino. “Animal razoável”, “Caníço pensante”, ele se evade de sua condição natural sem no entanto dela libertar-se; deste mundo de que é consciência, ele ainda faz parte; afirma-se como pura interioridade, contra a qual nenhuma potência externa poderia ter domínio, e experimenta-se também como uma coisa esmagada pelo peso obscuro das outras coisas. A cada instante ele pode apreender a verdade intemporal de sua existência; mas entre o passado que não é mais e o futuro que ainda não é, esse instante em que ele existe não é nada. Este privilégio que ele detém sozinho: ser um sujeito soberano e único no meio de um universo de objetos, eis

que ele o compartilha com todos os seus semelhantes; a seu turno objeto para os outros, ele nada mais é, na coletividade de que depende, que um indivíduo.

Desde que há homens e que eles vivem, todos experimentaram essa trágica ambigüidade de sua condição; mas desde que há filósofos e que eles pensam, a maioria deles tentou mascará-la. Esforçaram-se para reduzir o espírito à matéria, ou para assimilar a matéria ao espírito, ou para confundi-los no seio de uma substância única; aqueles que aceitaram o dualismo estabeleceram entre o corpo e a alma uma hierarquia que permitia considerar como desprezível a parte de si mesmo que não se podia salvar. Eles negaram a morte, seja integrando-a à vida, seja prometendo ao homem a imortalidade; ou ainda negaram a vida, considerando-a como um véu de ilusão sob o qual se oculta a verdade do Nirvana. E a moral que propunham a seus discípulos perseguia sempre a mesma meta: tratava-se de suprimir a ambigüidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, evadindo-se do mundo sensível ou abismando-se nele, alcançando a eternidade ou encerrando-se no instante puro. Mais engenhosamente, Hegel pretendeu não recusar nenhum dos aspectos da condição de homem e conciliá-los todos; de acordo com seu sistema, o instante se conserva no desenvolvimento do tempo, a Natureza se afirma diante do Espírito que a nega ao mesmo tempo em que a afirma, o indivíduo se reencontra na coletividade em cujo seio se perde e a morte de cada homem se realiza ao mesmo tempo em que se anula na Vida da Humanidade. Assim é possível repousar num maravilhoso otimismo em que as próprias guerras sangrentas não fazem outra coisa senão expressar a fecunda inquietude do Espírito.

Existem ainda muitas doutrinas que escolhem deixar à sombra alguns aspectos incômodos de uma situação demasiadamente complexa. Mas é em vão que tentam nos mentir: a covardia não compensa; estas metafísicas razoáveis, estas éticas consoladoras com que pretendem nos enganar apenas acentuam o desvario de que sofreremos. Os homens de hoje parecem sentir mais vivamente do que nunca o para-

doxo de sua condição. Eles se reconhecem pelo fim supremo ao qual toda ação deve subordinar-se: mas as exigências da ação os obrigam a se tratarem uns aos outros como instrumentos ou obstáculos: meios; quanto mais cresce seu domínio sobre o mundo, mais eles se encontram esmagados por forças incontrolláveis: senhores da bomba atômica, ela no entanto não é criada senão para destruí-los; cada um deles tem nos lábios o gosto incomparável de sua própria vida, e no entanto cada um se sente mais insignificante que um inseto no seio da imensa coletividade cujos limites se confundem com os da Terra; talvez em nenhuma outra época eles tenham manifestado com mais brilho sua grandeza, talvez em nenhuma outra época essa grandeza tenha sido tão atrozmente ultrajada. Apesar de tantas mentiras teimosas, a cada instante, em toda ocasião, a verdade vem à luz: a verdade da vida e da morte, de minha solidão e de minha ligação com o mundo, de minha liberdade e de minha servidão, da insignificância e da soberana importância de cada homem e de todos os homens. Houve Stalingrado e Buchenwald e nenhum dos dois apaga o outro. Uma vez que não logramos escapar à verdade, tentemos, pois, olhá-la de frente. Tentemos assumir nossa fundamental ambigüidade. É do conhecimento das condições autênticas de nossa vida que é preciso tirar a força de viver e razões para agir.

O existencialismo se definiu primeiramente como uma filosofia da ambigüidade; foi afirmando o caráter irredutível da ambigüidade que Kierkegaard se opôs a Hegel; e em nossos dias, é pela ambigüidade que, em *O Ser e o Nada*, Sartre define fundamentalmente o homem, este ser cujo ser reside em não ser, esta subjetividade que não se realiza senão como presença no mundo, esta liberdade engajada, este surgimento do para-si que é imediatamente dado para outrem. Mas também se pretende que o existencialismo seja uma filosofia do absurdo e do desespero; ela encerra o homem numa angústia estéril, numa subjetividade vazia; ela é incapaz de lhe fornecer qualquer princípio de escolha: que ele aja como lhe aprouver, de qualquer maneira a partida está perdida. Sartre não declara, com efeito, que o homem é

“uma paixão inútil”, que ele tenta em vão realizar a síntese do para-si e do em-si, fazer-se Deus? É verdade. Mas também é verdade que as morais mais otimistas começaram todas por ressaltar a porção de fracasso comportada pela condição de homem; sem fracasso, não há moral; para um ser que seria de saída exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido. Não se propõe moral a um Deus; é impossível propô-la a um homem se o definirmos como natureza, como dado; as morais ditas psicológicas ou empíricas não logram constituir-se a não ser introduzindo subrepticiamente alguma falha no seio do homem-coisa que elas primeiramente definiram. A consciência moral só pode subsistir, como nos diz Hegel na última parte de *A Fenomenologia do Espírito*, na medida em que houver desacordo entre a natureza e a moralidade; ela desapareceria se a lei da moral se tornasse a lei da natureza. De tal maneira que, por um “deslocamento” paradoxal, se a ação moral é a meta absoluta, a meta absoluta é também que a ação moral não esteja presente. Isso significa dizer que só poderia haver dever-ser para um ser que, segundo a definição existencialista, se pusesse em questão em seu ser, um ser que está a distância de si mesmo e que tem que ser seu ser.

Assim seja, dirão. Mas é preciso ainda que o fracasso possa ser superado; e a ontologia existencialista não permite essa esperança: a paixão do homem é inútil, não há para ele nenhum meio de tornar-se este ser que ele não é. É ainda verdade. E é também verdade que, em *O Ser e o Nada*, Sartre insistiu sobretudo no lado fracassado da aventura humana; apenas nas últimas páginas ele abre as perspectivas de uma moral. Entretanto, se meditarmos sobre suas descrições da existência, perceberemos que elas estão longe de condenar o homem sem recurso.

O fracasso descrito em *O Ser e o Nada* é definitivo, mas é também ambíguo. O homem, diz Sartre, é “um ser que *se faz* falta de ser, *a fim de que haja ser*”. Isso significa dizer em primeiro lugar que sua paixão não lhe é infligida de fora; ele a escolhe, ela é seu próprio ser e como tal não implica a idéia de infelicidade. Se essa escolha é qualificada de inútil, é porque não existe antes da paixão do homem, para além dela,

nenhum valor absoluto em relação ao qual seria possível definir o inútil e o útil; no nível de descrição em que se situa *O Ser e o Nada*, a palavra útil ainda não recebeu sentido: ela só pode ser definida no mundo humano constituído pelos projetos do homem e pelos fins que ele se propõe. No desamparo original em que o homem surge, nada é útil, nada é inútil. É preciso, pois, compreender que a paixão consentida pelo homem não encontra nenhuma justificativa externa; nenhum apelo vindo de fora, nenhuma necessidade objetiva permite qualificá-la como útil; ela não *tem* nenhuma razão de se querer. Mas isso não quer dizer que ela mesma não possa se justificar, *se dar* as razões de ser que ela não *tem*. E, de fato, Sartre nos diz que o homem se faz falta de ser *a fim* de que haja ser; a expressão “a fim de que” indica claramente uma intencionalidade; não é em vão que o homem nadifica o ser: graças a ele, o ser se desvela, e ele quer esse desvelamento. Há um tipo original de apego ao ser que não é a relação: querer ser, mas: querer desvelar o ser. Ora, aqui não há fracasso, mas, ao contrário, sucesso: este fim que o homem se propõe ao se fazer falta de ser se realiza com efeito através dele. Arrancando-se do mundo, o homem se torna presente para o mundo e torna o mundo presente para si. Eu gostaria de ser a paisagem que contemplo, gostaria que este céu, esta água calma se pensassem em mim, que seja a mim que eles expressem em carne e osso, e permaneço à distância; mas é também por essa distância que o céu e a água existem diante de mim; minha contemplação só é um dilaceramento porque é também uma alegria. Não posso me apropriar do campo de neve sobre o qual deslizo: ele permanece estranho, interdito; mas comprazo-me neste próprio esforço rumo a uma possessão impossível, experimento-o como um triunfo, não como uma derrota. Significa dizer que, em sua vã tentativa de *ser* Deus, o homem se faz *existir* como homem, e se satisfaz com essa existência, ele coincide exatamente consigo. Não lhe é permitido existir sem tender para este ser que ele jamais será; mas é possível que ele queira essa própria tensão com o fracasso que ela comporta. Seu ser é falta de ser, mas há uma maneira de ser dessa falta que é precisamente

a existência. Em termos hegelianos, poderíamos dizer que há aqui uma negação da negação por meio da qual o positivo é restabelecido: o homem se faz falta, mas pode negar a falta como falta e se afirmar como existência positiva. Então ele assume o fracasso. E a ação condenada enquanto esforço para ser reencontra sua validade enquanto manifestação da existência. Entretanto, mais do que uma superação hegeliana, trata-se aqui de uma conversão; pois em Hegel os termos superados são conservados apenas como momentos abstratos, ao passo que consideramos que a existência permanece ainda negatividade na afirmação positiva de si mesma; e ela não aparece a seu turno como o termo de uma síntese ulterior: o fracasso não é superado, mas assumido; a existência se afirma como um absoluto que deve buscar em si sua justificação e não se suprimir, ainda que se conservando. Para atingir sua verdade, o homem não deve tentar dissipar a ambigüidade de seu ser, mas, ao contrário, aceitar realizá-la: ele só se encontra na medida em que consente permanecer à distância de si mesmo. Essa conversão se distingue profundamente da conversão estoica pelo fato de que não pretende opor ao universo sensível uma liberdade formal sem conteúdo; existir autenticamente não é negar o movimento espontâneo de minha transcendência mas apenas me recusar a perder-me nele. A conversão existencialista deve antes ser aproximada da redução husserliana: que o homem “ponha entre parênteses” sua vontade de ser, e ei-lo trazido à consciência de sua verdadeira condição. E da mesma maneira que a redução fenomenológica previne os erros do dogmatismo ao suspender toda afirmação tocante ao modo de realidade do mundo externo, cuja presença de carne e osso não é por ela contestada, a conversão existencial também não suprime meus instintos, meus desejos, meus projetos, minhas paixões: ela previne apenas qualquer possibilidade de fracasso ao se recusar a pôr como absolutos os fins rumo aos quais se lança minha transcendência e considerá-los em sua ligação com a liberdade que os projeta.

A primeira implicação de uma tal atitude é a de que o homem autêntico não consentirá reconhecer nenhum absoluto estranho; quan-

do um homem projeta em um céu ideal esta impossível síntese do para-si e do em-si que chamamos de Deus, é porque deseja que o olhar desse ser existente transforme sua existência em ser; mas se ele aceita não ser a fim de existir autenticamente, abandonará o sonho de uma objetividade inumana; compreenderá que não se trata para ele de ter razão aos olhos de um Deus, mas de ter razão aos seus próprios olhos. Renunciando a buscar fora de si mesmo a garantia de sua existência, ele também se recusará a crer em valores incondicionados que se ergueriam como coisas transversais a sua liberdade; o valor é este ser fracassado cuja liberdade *se faz falta*; e é porque esta se faz falta que o valor aparece; é o desejo que cria o desejável, e o projeto que estabelece o fim. É a existência humana que faz surgir no mundo os valores de acordo com os quais ela poderá julgar os empreendimentos em que se engajará; mas ela se situa primeiramente para além de todo pessimismo como de todo otimismo, pois o fato de sua irrupção original é pura contingência; não há antes da existência razão de existir assim como não há razão de não existir. O fato da existência não pode ser estimado, uma vez que é o fato a partir do qual todo princípio de estimação se define; ele não pode ser comparado a nada, pois não há nada fora dele para servir de termo de comparação. Essa recusa de toda justificação extrínseca também confirma a recusa de um pessimismo original que primeiramente colocáramos: uma vez que ela é, de fora, injustificável, declarar a existência, de fora, injustificada não significa condená-la. E, na verdade, fora da existência não há ninguém. O homem existe. Não se trata para ele de se perguntar se sua presença no mundo é útil, se a vida vale a pena ser vivida: são questões destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições.

Mas se o homem é livre para definir ele próprio as condições de uma vida válida a seus próprios olhos, ele não pode escolher qualquer coisa, e agir de qualquer modo? Dostoiévski afirmava: “Se Deus não existe, tudo é permitido.” Os crentes de hoje retomam para si essa fórmula. Restabelecer o homem no cerne de seu destino é repudiar, pretendem eles, toda moral. Entretanto, estamos longe de que a ausên-

cia de Deus autorize toda licença; é, ao contrário, porque o homem está desamparado sobre a terra que seus atos são engajamentos definitivos, absolutos; ele carrega a responsabilidade de um mundo que não é a obra de uma potência estrangeira, mas dele mesmo, e no qual se inscrevem tanto suas derrotas como suas vitórias. Um Deus pode perdoar, apagar, compensar; mas se Deus não existe, as faltas do homem são inextinguíveis. Se se pretende que de toda maneira o desafio terrestre não tem importância, é porque invocamos precisamente essa objetividade inumana que começamos por recusar. Não se pode dizer primeiro que nosso destino terrestre *tem* ou não *tem* importância, pois depende de nós conceder-lhe uma. Cabe ao homem fazer com que seja importante ser um homem, e apenas ele pode experimentar seu êxito ou seu fracasso. E se dizemos ainda que nada o obriga a tentar assim justificar seu ser, é porque especulamos com má-fé sobre a noção de liberdade; o crente também é livre para pecar; a lei divina só lhe é imposta a partir do momento em que ele decidiu salvar sua alma; na religião cristã, ainda que pouco se fale disso hoje, também há danados. Assim, no plano terrestre, uma vida que não busque fundar-se será pura contingência. Mas a ela é permitido querer dar a si um sentido e uma verdade; e ela encontra então no cerne de si mesma rigorosas exigências.

Entretanto, mesmo entre os partidários de uma moral laica, encontram-se muitos que censuram o existencialismo por não propor nenhum conteúdo objetivo para o ato moral; essa filosofia, dizem, é um subjetivismo, até mesmo um solipsismo; e uma vez encerrado em si próprio, como o homem poderia sair? Mas aí também é dar prova de muita má-fé; sabe-se muito bem que o fato de ser um sujeito é um fato universal e que o *Cogito* cartesiano exprime ao mesmo tempo a experiência mais singular e a verdade mais objetiva. Ao afirmar que a fonte de todos os valores reside na liberdade do homem, o existencialismo apenas retoma a tradição de Kant, Fichte, Hegel, que, segundo as palavras do próprio Hegel, “tomaram como ponto de partida o princípio segundo o qual a essência do direito e do dever e a essência

do sujeito que pensa e quer são absolutamente idênticas”. O que define todo humanismo é que o mundo moral não é um mundo dado, estranho ao homem e ao qual este deveria se esforçar para ter acesso de fora: é o mundo desejado pelo homem na medida em que sua vontade expressa sua realidade autêntica.

Assim seja, dirão alguns. Mas Kant escapa ao solipsismo, porque para ele a realidade autêntica é a pessoa humana na medida em que transcende sua encarnação empírica e escolhe ser universal. E Hegel sem dúvida afirmava que “o direito dos indivíduos à sua particularidade está igualmente contido na substancialidade moral, uma vez que a particularidade é a modalidade extrema, fenomenal, na qual a realidade moral existe”. (*Philosophie du Droit*, § 154.) Mas a particularidade só aparece em sua obra como um momento da totalidade na qual ela deve se superar. Ao passo que, para o existencialismo, não é o homem impessoal, universal, que é a fonte dos valores: é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade. Originalmente separados, como os homens poderiam se reunir?

E com efeito chegamos à verdadeira posição do problema. Mas colocá-lo não é demonstrar que ele não poderia ser resolvido. Ao contrário, é preciso ainda aqui evocar a noção hegeliana de “deslocamento”: só há moral se houver um problema a ser resolvido. E é possível dizer, derrubando a argumentação precedente, que as morais que trouxeram soluções ao apagarem o fato da separação dos homens não são válidas uma vez que precisamente essa separação é. Uma moral da ambigüidade será uma moral que se recusará a negar *a priori* que existentes separados possam ao mesmo tempo estar ligados entre si e que suas liberdades singulares possam forjar leis válidas para todos.

Antes de empreender a busca de uma solução, é interessante observar que a noção de situação e o reconhecimento das separações que ela implica não são próprios apenas do existencialismo. Nós os encontramos também no marxismo, que, de certo ponto de vista,

poderia ser considerado como uma apoteose da subjetividade. Como todo humanismo radical, o marxismo reprovava a idéia de uma objetividade inumana e se situa na tradição de Kant e de Hegel. A diferença dos velhos socialismos utópicos que confrontavam a ordem terrestre com os arquétipos de Justiça, de Ordem, de Bem, Marx não considera que certas situações humanas sejam em si e absolutamente preferíveis a outras: são as necessidades de um povo, as revoltas de uma classe que definem metas e fins; é do seio de uma situação recusada, à luz dessa recusa, que um estado novo aparece como desejável: somente a vontade dos homens decide; e é a partir de um certo enraizamento singular no mundo histórico e econômico que essa vontade se lança para o futuro, escolhendo então uma perspectiva em que as palavras meta, progresso, eficácia, êxito, fracasso, ação, adversários, instrumentos, obstáculos tenham um sentido; então certas ações podem ser vistas como boas e outras como más. Para que surja o universo dos valores revolucionários, é preciso que um movimento subjetivo os crie na revolta e na esperança. E esse movimento aparece para os marxistas como tão essencial que se um intelectual, um burguês pretenderem querer também a revolução, desconfia-se deles; pensa-se que o intelectual burguês pode apenas aderir de fora, através de um reconhecimento abstrato, a esses valores que ele próprio não constituiu; o que quer que ele faça, sua situação proíbe que os fins perseguidos pelos proletários sejam absolutamente seus fins, uma vez que não é o próprio impulso de sua vida que os engendrou.

Ocorre, porém, que, no marxismo, se é verdade que a meta, o sentido da ação são definidos por vontades humanas, essas vontades não aparecem como livres: elas são o reflexo das condições objetivas pelas quais se define a situação da classe, do povo considerado; no momento atual do desenvolvimento do capitalismo, o proletariado não pode não querer sua supressão como classe; a subjetividade se dissolve na objetividade do mundo dado; revolta, necessidade, esperança, recusa, desejo são apenas as resultantes das forças externas; a psicologia do comportamento se esforça para dar conta dessa alquimia.

Sabe-se que é esse o ponto essencial sobre o qual a ontologia existencialista se opõe ao materialismo dialético; pensamos que o sentido da situação não se impõe à consciência de um sujeito passivo, que ele só surge pelo desvelamento operado por um sujeito livre em seu projeto. Aparece-nos como evidente que para aderir ao marxismo, para entrar num partido, e neste antes que naquele, para a ele permanecer ligado de uma maneira viva, o próprio marxista precisa de uma decisão cuja fonte está apenas nele; e essa autonomia não é o privilégio (ou a tara) do intelectual, do burguês; o proletariado tomado em seu conjunto, enquanto classe, pode tomar consciência de sua situação de mais de uma maneira; ele pode querer a revolução através de um partido ou de outro, pode se deixar lograr, como aconteceu com o proletariado alemão, ou adormecer no conforto tedioso que lhe é concedido pelo capitalismo, como faz o proletariado americano. Dir-se-á em todos esses casos que ele está traindo; mas para trair é preciso antes que ele seja livre. Ou, se se pretende distinguir o verdadeiro proletário de um proletário traidor, perdido, inconsciente ou enganado, então não é mais com o proletário em carne e osso que se lida, mas com a Idéia de proletariado; uma dessas Idéias que Marx ridicularizava.

Do mesmo modo, na prática, o marxismo nem *sempre* nega a liberdade; a própria noção de ação perderia todo o sentido se a história fosse um desenrolar mecânico em que o homem só aparece como um condutor passivo de forças que lhe são estranhas; ao agir, como também ao pregar a ação, o revolucionário marxista se afirma como um verdadeiro agente, ele se coloca como livre. É até curioso observar que a maioria dos marxistas de hoje — à diferença do próprio Marx — não sente repugnância pela insipidez edificante dos discursos moralizadores. Eles não se limitam a censurar seus adversários em nome do realismo histórico: quando os acusam de covardia, de mentira, de egoísmo, de venalidade, entendem condená-los em nome de um moralismo superior à história. Da mesma maneira, nos elogios que se outorgam uns aos outros, exaltam virtudes eternas: coragem, abnegação, lucidez, integridade. Talvez se diga que todas essas palavras são

empregadas visando à propaganda, que se trata apenas de uma linguagem útil; mas é admitir que essa linguagem é ouvida, que desperta um eco no coração daqueles a quem se dirige; ora, nem o desprezo nem a estima teriam sentido se olhássemos os atos de um homem como puro resultado mecânico; para indignar-se, para admirar, é preciso que os homens tenham consciência da liberdade dos outros e de sua própria liberdade. Tudo se passa, portanto, em cada homem e na tática coletiva como se os homens fossem livres. Mas então que revelação um humanismo coerente pode pretender opor ao testemunho que o homem dá sobre si mesmo? Os marxistas também se vêem com frequência levados a ratificar essa crença do homem em sua liberdade, conciliando-a como podem com o determinismo.

Entretanto, quando essa concessão lhes é arrancada pela própria prática da ação, é em nome da ação que eles pretendem condenar uma filosofia da liberdade; declaram com autoridade que a existência da liberdade tornaria impossível todo empreendimento concertado; de acordo com eles, se o indivíduo não fosse coagido pelo mundo externo a querer isso mais do que aquilo, nada o protegeria de seus caprichos. Reencontramos aqui, numa outra linguagem, a censura formulada pelo crente que respeita os imperativos sobrenaturais. Aos olhos do marxista como aos do cristão, parece que agir livremente é renunciar a justificar seus atos. Há aí uma curiosa reviravolta do “você deve, portanto você pode” kantiano; em nome da moralidade, Kant postulava a liberdade; o marxista, ao contrário, declara: “Você deve, portanto não pode”; a ação de um homem só lhe parece válida se esse homem não tiver contribuído para constituí-la com um movimento interno; admitir a possibilidade ontológica de uma escolha já é trair a Causa. Significa dizer que a atitude revolucionária renuncia a ser de alguma maneira uma atitude moral? Seria lógico, uma vez que observávamos com Hegel que é apenas na medida em que a escolha não é realizada em primeiro lugar que ela pode se constituir como escolha moral. Mas ainda aqui o pensamento marxista hesita; ele debocha das morais idealistas que não incidem sobre o mundo; mas seus gracejos

significam que não poderia haver moral para além da ação, e não que a ação se rebaixa ao nível de um simples processo natural; é bastante evidente que o empreendimento revolucionário pretende ter um sentido humano. As palavras de Lenin que dizem em substância “Chamo de ação moral toda ação útil ao partido, de imoral toda ação que lhe é prejudicial” são uma faca de dois gumes: de um lado, ele recusa valores prescritos, mas, de outro, ele também vê na operação política uma manifestação total do homem, enquanto dever-ser e ao mesmo tempo enquanto ser; Lenin se recusa a colocar abstratamente a moral porque entende realizá-la efetivamente. E em todos os discursos, escritos e atos dos marxistas uma idéia moral está presente. É então contraditório repelir com horror o momento da escolha, que é precisamente o momento da passagem do espírito para a natureza, o momento da realização concreta do homem e da moralidade.

De toda maneira, cremos, quanto a nós, na liberdade. Será verdade que essa crença deve conduzir ao desespero? Será preciso admitir este curioso paradoxo: que, do momento em que um homem se reconhece como livre, ele está proibido de nada querer?

Parece-nos, ao contrário, que é voltando-nos para essa liberdade que vamos descobrir um princípio de ação cujo alcance será universal. O próprio de toda moral é considerar a vida humana como uma partida que se pode ganhar ou perder, e ensinar ao homem o meio de ganhar. Ora, vimos que o desígnio original do homem é ambíguo: ele quer ser, e na medida em que coincide com essa vontade, fracassa; todos os projetos nos quais se atualiza esse querer-ser são condenados, e os fins circunscritos por esses projetos permanecem miragens. Nessas tentativas abortadas, a transcendência humana se abisma de maneira vã. Mas o homem se quer também desvelamento de ser, e, se coincide com essa vontade, ganha, pois o fato é que, através de sua presença no mundo, o mundo se torna presente. Mas o desvelamento implica uma perpétua tensão para manter o ser à distância, para arrancar-se do mundo e afirmar-se como liberdade: querer o desvelamento do mundo, querer-se livre, é um único e mesmo movimento.

A liberdade é a fonte de que surgem todas as significações e todos os valores; ela é a condição original de toda justificação da existência; o homem que busca justificar sua vida deve querer antes de tudo e absolutamente a própria liberdade: ao mesmo tempo em que ela exige a realização de fins concretos, de projetos singulares, ela se exige universalmente. Ela não é um valor inteiramente constituído que se proporia de fora a minha adesão abstrata, mas aparece (não no plano da facticidade, mas no plano moral) como causa de si: ela é convocada necessariamente pelos valores que afirma e através dos quais se afirma; ela não pode fundar uma recusa de si mesma, pois ao recusar-se recusaria a possibilidade de qualquer fundamento. Querer-se moral e querer-se livre é uma única e mesma decisão.

Parece que se volta então contra nós esta noção hegeliana de “deslocamento” na qual nos apoiávamos há pouco. Só há moral se a ação moral não estiver presente. Ora, Sartre declara que todo homem é livre, que não há nenhum meio de não o ser; quando quer escapar a seu destino, é ainda livremente que dele foge. Essa presença de uma liberdade por assim dizer natural não contradiz a noção de liberdade moral? Que sentido podem conservar as palavras: *querer-se livre*, uma vez que primeiramente *somos livres*? É contraditório pôr a questão da liberdade como uma conquista se primeiramente ela é um dado.

Essa objeção só teria alcance se a liberdade fosse uma coisa ou uma qualidade naturalmente ligada a uma coisa; então, com efeito: ou bem a possuiríamos ou bem não a possuiríamos; mas na verdade ela se confunde com o próprio movimento dessa realidade ambígua que chamamos existência e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que, precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica.

Todo homem é originalmente livre no sentido de que se lança espontaneamente no mundo; mas se a consideramos nessa facticidade,

essa espontaneidade só aparece para nós como pura contingência, uma irrupção tão estúpida quanto o clinâmen do átomo epicuriano que derivava em qualquer momento, em qualquer direção; e era preciso que o átomo chegasse a algum lugar; mas seu movimento não se justificava por esse resultado que não havia sido escolhido; ele permanecia absurdo. Assim, a espontaneidade humana se projeta sempre na direção de algo; até mesmo nos atos falhos e nas crises de nervos o psicanalista descobre um sentido; mas para que esse sentido justifique a transcendência que o desvela, é preciso que ele próprio esteja fundado: ele não o será se eu mesmo não escolher fundá-lo. Ora, posso eludir essa escolha; havíamos dito que seria contraditório querer-se deliberadamente não livre; mas é possível não querer-se livre: na preguiça, no entorpecimento, no capricho, na covardia, na impaciência, contesta-se o sentido do projeto no próprio momento em que se o define; então a espontaneidade do sujeito é apenas uma vã palpação viva, seu movimento para o objeto, uma fuga, e ele mesmo, uma ausência. Para converter essa ausência em presença, minha fuga em vontade, é preciso que eu assuma positivamente meu projeto; não se trata de me curvar sobre o movimento interno e, aliás, abstrato de uma espontaneidade dada, mas de aderir ao movimento concreto e singular por meio do qual essa espontaneidade se define ao lançar-se para um fim; é através desse fim que estabelece que minha espontaneidade se confirma refletindo-se sobre si mesma. Então, num único movimento, minha vontade, fundando o conteúdo do ato, por ele se legitima. Realizo como liberdade meu escape para o outro quando, pondo a presença do objeto, ponho-me, por isso mesmo, diante dele como presença. Mas essa justificação exige uma tensão constante: ela *jamaiz* é realizada, é preciso que ela se realize incessantemente; meu projeto *jamaiz* é fundado, ele se funda. Para evitar a angústia dessa escolha permanente, pode-se tentar fugir no próprio objeto, nele abismar sua própria presença; na servidão da seriedade, a espontaneidade original se esforça em renegar-se; ela se esforça em vão e no entanto fracassa, então, em realizar-se como liberdade moral.

Dessa liberdade, acabamos apenas de descrever o aspecto subjetivo e formal. Mas temos ainda que nos perguntar se é através de um conteúdo qualquer que podemos nos querer livres. É preciso primeiramente observar que essa vontade se desenvolve ao longo do tempo; é ao longo do tempo que o fim é visado e que a liberdade se confirma a si própria, e isso supõe que ela se realiza como unidade através do fracionamento do tempo. Só se escapa ao absurdo do clinâmen escapando ao absurdo do instante puro; uma existência não poderia se fundar se desabasse instante por instante no nada; é por isso que nenhuma questão moral se põe para a criança enquanto ela ainda for incapaz de se reconhecer no passado, de se prever no futuro; é apenas quando os momentos de sua vida começam a se organizar como comportamento que ela pode decidir e escolher. Concretamente, é através de sua paciência, coragem, fidelidade que se confirma o valor do fim escolhido e que reciprocamente se manifesta a autenticidade da escolha. Se abandono atrás de mim um ato que realizei, ao cair no passado ele se torna coisa, não é mais nada senão um fato estúpido e opaco; para impedir essa metamorfose, é preciso que eu incessantemente o retome e o justifique na unidade do projeto em que estou engajado; fundar o movimento de minha transcendência exige que eu jamais o deixe recair inutilmente sobre si próprio, que eu o prolongue indefinidamente. Assim eu não poderia hoje querer autenticamente um fim sem querê-lo através de minha existência inteira, enquanto futuro deste momento presente, enquanto passado superado dos dias por vir: querer é engajar-me em perseverar em minha vontade. Isso não significa que eu não deva visar a nenhum fim limitado; posso desejar absolutamente e para sempre uma revelação de um instante; isso significa que o valor desse fim provisório será indefinidamente confirmado. Mas essa confirmação viva não poderia ser apenas contemplativa e verbal: é em ato que ela se opera; é preciso que a meta rumo à qual me supero apareça para mim como ponto de partida rumo a uma nova superação. Assim se desenvolve felizmente, sem jamais se fixar em facticidade injustificada, uma liberdade criadora. O

criador se apóia nas criações anteriores para criar a possibilidade de criações novas; seu projeto presente abraça o passado e deposita na liberdade por vir uma confiança que jamais se desmente. A cada instante, ele desvela o ser visando a um desvelamento ulterior; a cada instante, sua liberdade se confirma através da criação inteira.

Entretanto, o homem não cria o mundo; ele só consegue desvelá-lo através das resistências que esse mundo lhe opõe; a vontade só se define suscitando obstáculos; e por meio da contingência da facticidade, alguns obstáculos se deixam vencer, outros não. É o que expressava Descartes quando dizia que a liberdade do homem é infinita, mas seu poder, limitado. Como a presença desse limite pode se conciliar com a idéia de uma liberdade que se confirma como unidade e movimento indefinido?

Em face de um obstáculo impossível de ser transposto, a teimosia é estúpida: se me obstino a bater com o punho contra um muro inabalaível, minha liberdade se esgota nesse gesto inútil sem conseguir dar a si um conteúdo; ela se degrada em contingência vã. Entretanto, há poucas virtudes tão tristes quanto a resignação: ela transforma em fantasmas, em devaneios contingentes, projetos que primeiramente se haviam constituído como vontade e como liberdade. Um jovem desejou viver uma vida feliz, ou útil, ou gloriosa; se o homem que ele se tornou olha com uma indiferença desenganada essas tentativas abortadas de sua adolescência, ei-las para sempre petrificadas no passado defunto. Quando um esforço fracassa, declaramos com amargura que perdemos nosso tempo, desperdiçamos nossas forças; o fracasso condena toda a porção de nós mesmos que havíamos engajado nesse esforço. É para escapar a esse dilema que os estoicos pregaram a indiferença. Poderíamos, com efeito, afirmar nossa liberdade contra toda coação se consentíssemos renunciar à singularidade de nossos projetos: se uma porta se recusa a abrir-se, aceitamos não abri-la, e eis-nos livres. Mas assim só conseguimos salvar uma noção abstrata da liberdade, esvaziemo-la de todo conteúdo e de toda verdade: o poder do homem deixa de ser limitado porque se anula. É a singularidade do projeto

que determina a limitação do poder; mas também é ela que dá ao projeto seu conteúdo e que lhe permite fundar-se. Há pessoas em quem a idéia de fracasso inspira um tal horror que elas evitam querer o que quer que seja: mas ninguém pensaria em considerar essa passividade morna como o triunfo da liberdade.

Na verdade, para que minha liberdade não corra o risco de vir morrer contra o obstáculo suscitado por seu próprio engajamento, para que ela possa ainda através do fracasso prosseguir seu movimento, é preciso que, dando a si mesma um conteúdo singular, ela vise através dele a um fim que não seja coisa alguma, mas precisamente o livre movimento da existência. A opinião pública aqui não é mau juiz e admira que um homem saiba, em caso de ruína, de acidente, dar a volta por cima, isto é, renovar seu engajamento no mundo, afirmando supremamente, desse modo, a independência da liberdade em relação à coisa. Assim, quando Van Gogh doente aceita serenamente a perspectiva de um futuro em que não mais poderá pintar, não há resignação estéril; a pintura era para ele um modo de vida pessoal e de comunicação com outrem que podia sob uma outra forma se perpetuar até mesmo num hospício. Numa tal renúncia o passado se encontrará integrado e a liberdade, confirmada; ele será vivido ao mesmo tempo no dilaceramento e na alegria; no dilaceramento, uma vez que o projeto se despoja então de seu rosto singular, sacrificando sua carne e seu sangue; mas na alegria, uma vez que, no momento em que se abandona algo, as mãos se reencontram livres e prontas para se estender para um novo futuro. Mas essa superação só é concebível se o conteúdo não for visado como barrando o futuro, mas, ao contrário, como desenhando nele possibilidades novas; isso nos traz de volta por um outro caminho àquilo que já havíamos indicado: minha liberdade não deve buscar captar o ser, mas desvelá-lo; o desvelamento é a passagem do ser à existência; a meta visada por minha liberdade é conquistar a existência através da espessura sempre faltosa do ser.

Entretanto, uma tal salvação só é possível se, a despeito dos obstáculos e dos fracassos, um homem conservar a disposição de seu futu-

ro, se a situação ainda abrir para ele possibilidades. No caso em que sua transcendência é apartada de suas metas, em que ele não tem mais nenhum poder sobre os objetos que lhe poderiam dar um conteúdo válido, sua espontaneidade se dissipa sem nada fundar; fica-lhe então vedado justificar positivamente sua existência, e ele experimenta sua contingência com um desgosto desolado. Não há maneira mais odiosa de punir um homem do que constrangê-lo a atos cujo sentido lhe é recusado: por exemplo, quando se manda alguém esvaziar e encher indefinidamente um fosso, quando se faz com que soldados punidos girem em círculos, ou quando se força um aluno a copiar linhas. Revoltas explodiram na Itália no mês de setembro último porque os desempregados foram ocupados com obras que não serviam para nada. Sabe-se também que foi o vício que arruinou, em 1848, os Ateliês Nacionais. Essa mistificação do esforço inútil é mais intolerável do que a fadiga. O enclausuramento perpétuo é a mais terrível das penas, porque conserva a existência em sua pura facticidade, mas interdita-lhe qualquer legitimação. Uma liberdade só pode se querer sem se querer como movimento indefinido; ela deve absolutamente recusar as coerções que interrompem seu impulso para si mesma; essa recusa assume uma face positiva quando a coerção é natural: recusamos a doença curando-nos; mas ela reveste a face negativa da revolta quando o opressor é uma liberdade humana. Não poderíamos negar o ser: o em-si é, e sobre esse ser pleno, essa pura positividade, a negação não tem poder; não se escapa a essa plenitude: uma casa destruída é uma ruína, uma corrente quebrada é uma ferragem: atinge-se tão-somente a significação e através dela o para-si que nela se projetava; o para-si porta o nada em seu cerne e pode ser aniquilado tanto na própria irrupção de sua existência, quanto no mundo no qual ele se existe: a prisão é negada como tal quando o prisioneiro escapa. Mas a revolta enquanto puro movimento negativo permanece abstrata; ela só se realiza como liberdade quando retorna ao positivo, isto é, quando dá a si um conteúdo através de uma ação: evasão, luta política, revolução; então a transcendência humana visa com a destruição da situação dada

a todo futuro que decorrerá de sua vitória; ela reata sua relação indefinida consigo mesma. Há situações-limite em que esse retorno ao positivo é impossível, em que o futuro é radicalmente barrado; então a revolta só pode se realizar na recusa definitiva da situação imposta, no suicídio.

Vê-se que, por um lado, a liberdade sempre pode se salvar, pois se realiza como desvelamento de existência através de seus próprios fracassos e pode ainda se confirmar por uma morte livremente escolhida. Mas, por outro lado, as situações que ela desvela através de seu projeto rumo a ela mesma não aparecem como equivalentes: ela põe como privilegiadas aquelas que lhe permitem realizar-se como movimento indefinido; isto é, ela quer superar tudo o que limita seu poder; no entanto, esse poder é sempre limitado. Assim, do mesmo modo que a vida se confunde com o querer-viver, a liberdade sempre aparece como movimento de liberação. É apenas ao se prolongar através da liberdade de outrem que ela logra superar a própria morte e realizar-se como unidade indefinida; veremos mais adiante que problemas levanta uma tal relação. Basta-nos por ora ter estabelecido que as palavras "querer-se livre" têm um sentido positivo e concreto. Se o homem quer salvar sua existência, o que só ele tem condições de fazer, é preciso que sua espontaneidade original se eleve à altura de uma liberdade moral tomando a si mesma como fim através do desvelamento de um conteúdo singular.

Mas uma nova questão logo se põe. Se há para o homem uma única maneira de salvar sua existência, como ele pode, apesar disso, não a escolher? Como uma má vontade é possível? Esse problema é encontrado em todas as morais, uma vez que é precisamente a possibilidade de uma vontade pervertida que dá sentido à idéia de virtude. Conhecemos a resposta de Sócrates, de Platão, de Spinoza: "Ninguém é mau voluntariamente." E se o Bem é um transcendente mais ou menos estrangeiro ao homem, concebe-se que a falta possa ser explicada pelo erro. Mas se se admite que o mundo moral é o mundo autenticamente desejado pelo homem, qualquer possibilidade de erro se abole. Da

mesma maneira, na moral kantiana que está na origem de todas as morais da autonomia, é muito difícil dar conta da existência de uma má vontade; uma vez que a escolha que o sujeito faz de seu caráter é efetuada no mundo inteligível por uma vontade puramente racional, não se compreende como esta recusaria expressamente a lei que dá a si mesma. Mas o kantismo definia o homem como pura positividade e não lhe reconhecia, portanto, outra possibilidade a não ser a coincidência consigo mesmo. Nós também definíamos a moralidade por essa adesão a si, e é por isso que dizemos que o homem não pode positivamente optar entre a negação e a assunção de sua liberdade, pois uma vez que ele opta, assume; ele não pode querer positivamente não ser livre, pois uma tal vontade se destruiria a si mesma. Ocorre apenas que, à diferença de Kant, o homem não nos aparece como sendo essencialmente uma vontade positiva: ao contrário, ele se define primeiramente como negatividade; ele está primeiramente à distância de si mesmo, ele só pode coincidir consigo se aceitar não reunir-se jamais a si mesmo. Há em seu próprio interior um perpétuo jogo do negativo; e por aí ele foge, escapa de sua liberdade. E é precisamente porque uma má vontade é aqui possível que as palavras "querer-se livre" têm um sentido. Não apenas afirmamos, pois, que a doutrina existencialista permite a elaboração de uma moral, mas parece-nos até mesmo que é a única filosofia em que uma moral tem seu lugar; pois numa metafísica da transcendência, no sentido clássico da palavra, o mal se reduz ao erro; e nas filosofias humanistas, é impossível dar conta da questão, uma vez que o homem é definido como pleno em um mundo pleno. Apenas o existencialismo concede, como as religiões, um lugar real ao mal; e é talvez o que faz com que o julguemos tão sombrio: os homens não gostam de se sentir em perigo. No entanto, é porque há um verdadeiro perigo, verdadeiros fracassos, uma verdadeira danação terrestre, que as palavras vitória, sabedoria ou alegria têm um sentido. Nada está decidido de antemão e é porque o homem tem algo a perder e que ele pode perder que ele também pode ganhar.

Entra, portanto, na própria condição do homem poder não realizar essa condição. Para realizá-la, é preciso que ele se assuma enquanto ser que "se faz falta de ser a fim de que haja ser"; mas o jogo da má-fé permite parar a qualquer momento: podemos hesitar em nos fazermos falta de ser, recuar diante da existência; ou então podemos nos afirmar mentirosamente como ser, ou nos afirmar como nada; podemos só realizar nossa liberdade como independência abstrata ou, ao contrário, recusar com desespero a distância que nos separa do ser. Todos os erros são possíveis, uma vez que o homem é negatividade, e eles são motivados pela angústia que ele sente diante de sua liberdade. Concretamente, os homens deslizam com incoerência de uma atitude a outra. Nós nos limitaremos a descrever sob sua forma abstrata aquelas que acabamos de indicar.

II

A infelicidade do homem, disse Descartes, vem do fato de que ele foi primeiramente uma criança. E, com efeito, as escolhas infelizes que a maioria dos homens faz só podem ser explicadas porque foram operadas a partir da infância. O que caracteriza a situação da criança é que ela se encontra lançada num universo que ela não contribuiu para constituir, que foi moldado sem ela e que lhe aparece como um absoluto ao qual só pode submeter-se; aos seus olhos, as invenções humanas: as palavras, os costumes, os valores são fatos dados, inelutáveis como o céu e as árvores; isso quer dizer que o mundo em que ela vive é o mundo da seriedade, uma vez que o próprio do espírito de seriedade é considerar os valores como coisas prontas. E isso não significa que a própria criança seja séria; ao contrário, a ela é permitido brincar, despender livremente sua existência; em seu círculo infantil, ela sente que pode prosseguir com paixão e atingir na alegria as metas

que se propôs a si mesma; mas se ela realiza essa experiência com toda tranquilidade é precisamente porque o campo aberto para sua subjetividade parece aos seus próprios olhos insignificante, pueril, ela se sente radiantemente irresponsável. O mundo verdadeiro é o dos adultos, e nele só lhe é permitido respeitar e obedecer; singelamente vítima da miragem do para outrem, ela acredita no *ser* de seus pais, de seus professores: ela os toma pelas divindades que eles em vão tentam ser e cuja aparência eles se comprazem a imitar diante de olhos ingênuos; as recompensas, as punições, os prêmios, as palavras de elogio ou de acusação insuflam nela a convicção de que existem um bem, um mal, fins em si, como existem um sol e uma lua; nesse universo de coisas definidas e plenas, ela acredita *ser* também de maneira definida e plena: ela é um bom menino ou um mau sujeito, compraz-se nisso; se algo secreto nela desmente essa convicção, ela dissimula essa tara; consola-se com uma inconsistência que atribui à sua tenra idade e aposta no futuro: enquanto espera, representa ser; ser um santo, um herói, um ladrão; sente-se semelhante a estes modelos de que seus livros desenham imagens inequívocas em grandes traços: explorador, salteador, irmã de caridade. A representação da seriedade pode assumir uma tal importância na vida da criança que ela se torna efetivamente séria: conhecemos estas crianças que são caricaturas de homem. E até mesmo quando a alegria de existir é mais forte, quando se entrega a ela, a criança se sente protegida contra o risco da existência por este teto que gerações humanas edificaram sobre sua cabeça. E é nisso que a condição da criança (ainda que ela possa ser em outros aspectos infeliz) é metafisicamente privilegiada; a criança escapa normalmente à angústia da liberdade; ela pode ser a seu gosto indócil, preguiçosa, seus caprichos e seus erros só dizem respeito a ela; eles não pesam sobre a terra; não poderiam abalar a ordem serena de um mundo que existia antes dela, sem ela, onde ela está em segurança por sua própria insignificância; ela pode fazer impunemente tudo o que quiser, sabe que nada jamais acontecerá através dela, tudo já está dado; seus atos não engajam nada, nem mesmo ela própria.

Há seres cuja vida inteira se escoia num mundo infantil, porque, mantidos num estado de servidão e de ignorância, não possuem nenhum meio de quebrar este teto sobre suas cabeças; como a própria criança, podem exercer sua liberdade, mas somente no seio deste universo constituído antes deles, sem eles. É, por exemplo, o caso dos escravos que ainda não se elevaram à consciência de sua escravidão. Não é inteiramente sem razão que os plantadores do Sul consideravam como “crianças grandes” os negros que se submetiam docilmente a seu paternalismo; na medida em que respeitavam o mundo dos brancos, a situação dos escravos negros era exatamente uma situação infantil. Em muitas civilizações, essa situação é também a das mulheres que não podem senão submeter-se às leis, aos deuses, aos costumes, às verdades criadas pelos machos. Mesmo hoje, nos países do Ocidente, há ainda muitas mulheres, entre aquelas que não fizeram no trabalho o aprendizado de sua liberdade, que se abrigam à sombra dos homens; elas adotam sem discussão as opiniões e os valores reconhecidos pelo marido ou pelo amante, e isso lhes permite desenvolver qualidades infantis proibidas aos adultos por repousarem em um sentimento de irresponsabilidade. Se o que chamamos de futilidade das mulheres tem com frequência tanto encanto e graça, se por vezes ela possui até mesmo um caráter tocante de autenticidade, é porque, exatamente como as brincadeiras infantis, ela manifesta um gosto gratuito e puro pela existência, ela é ausência de seriedade. A infelicidade é que, em muitos casos, essa despreocupação, essa alegria, essas invenções encantadoras implicam uma profunda cumplicidade com o mundo dos homens que elas parecem tão graciosamente contestar, e é sem razão que nos espantamos em ver, logo que o edifício que as abriga parece em perigo, mulheres sensíveis, ingênuas, leves se mostrarem mais ásperas, mais duras e até mesmo mais furiosas ou mais cruéis que seus senhores. Então descobrimos que diferença as distingue de uma verdadeira criança: à criança é imposta sua situação, ao passo que a mulher (refiro-me à mulher ocidental de hoje) a escolhe ou ao menos a consente. A ignorância e o erro são fatos tão inelutáveis quanto os

muros de uma prisão; o escravo negro do século XVIII e a muçulmana encerrada no fundo de um harém não têm nenhum instrumento que lhes permita atacar, seja em pensamento, seja pelo espanto ou pela cólera, a civilização que os oprime: seu comportamento só se pode definir e julgar no seio desse dado; e é possível que na situação deles, limitada como toda situação humana, eles realizem uma perfeita afirmação de sua liberdade. Mas desde que uma libertação aparece como possível, não explorar essa possibilidade é uma demissão da liberdade, demissão que implica a má-fé e que é uma falta positiva.

De fato, é muito raro que o mundo infantil se mantenha além da adolescência. Desde a infância, falhas já se revelam; no espanto, na revolta, no irrespeito, a criança pouco a pouco se interroga: por que é preciso agir assim? para que isso é útil? e se eu agisse de outra maneira, o que aconteceria? Ela descobre sua subjetividade, descobre a subjetividade dos outros. E quando chega à idade da adolescência, todo o seu universo começa a vacilar porque ela percebe as contradições que opõem os adultos uns aos outros e também as hesitações e fraquezas deles. Os homens deixam de lhe aparecer como deuses, e ao mesmo tempo o adolescente descobre o caráter humano das realidades que o cercam: a linguagem, os costumes, a moral, os valores têm sua fonte nessas criaturas incertas; chegou o momento em que será chamado para participar também dessa operação; seus atos pesam sobre a terra tanto quanto os dos outros homens, ele precisará escolher e decidir. Compreende-se que tenha dificuldade de viver esse momento de sua história, e é esta sem dúvida a causa mais profunda da crise da adolescência: é que o indivíduo deve enfim assumir sua subjetividade. Por um certo lado, o desabamento do mundo sério é uma libertação. Irresponsável, a criança também se sentia sem defesa em face das potências obscuras que dirigiam o curso das coisas. Mas por maior que seja a alegria dessa liberação, não é sem uma grande perturbação que o adolescente se encontra lançado num mundo que não está mais pronto, que está por fazer, exposto a uma liberdade que nada mais subjuga, desamparado, injustificado. Em face dessa situação nova, o que ele vai

fazer? É nesse momento que ele se decide; se a história que poderíamos chamar natural de um indivíduo: sua sensualidade, seus complexos afetivos etc. depende principalmente de sua infância, é a adolescência que aparece como o momento da escolha moral: então sua liberdade se revela e é preciso decidir sobre sua atitude em relação a ela. Sem dúvida, essa decisão sempre pode ser recolocada em questão, mas de fato as conversões são difíceis, pois o mundo nos manda de volta o reflexo de uma escolha que se confirma através deste mundo que ela moldou; assim se fecha um círculo cada vez mais rigoroso, do qual fica cada vez mais improvável que se possa escapar. A infelicidade que vem ao homem por ele ter sido uma criança reside, pois, no fato de que sua liberdade lhe foi primeiramente mascarada e de que por toda a sua vida ele conservará a nostalgia do tempo em que ignorava as exigências dela.

Essa infelicidade tem ainda uma outra face. A escolha moral é livre e, portanto, imprevisível; a criança não contém este homem que ela se tornará; entretanto, é sempre a partir do que foi que um homem decide sobre o que quer ser: no caráter que conformou para si, no universo que lhe é correlativo, ele colhe as motivações de sua atitude moral; ora, esse caráter, esse universo, a criança os constituiu pouco a pouco, sem prever seu desenvolvimento; ela ignorava o rosto inquietante desta liberdade que ela exercia irrefletidamente, abandonava-se com tranquilidade a caprichos, risos, lágrimas, cóleras que lhe pareciam sem amanhã e sem perigo e que no entanto deixavam nela impressões indeléveis. O drama da escolha original é que ela se opera instante a instante pela vida inteira, é que se opera sem razão, antes de qualquer razão, é que a liberdade nela só está presente sob a figura da contingência; essa contingência lembra a arbitrariedade da graça distribuída por Deus aos homens na doutrina de Calvino; aqui também há uma espécie de predestinação proveniente não de uma tirania exterior, mas da operação do próprio sujeito. Entretanto, pensamos que um recurso do homem a si mesmo é sempre possível; não há escolha tão infeliz que não possa ser salva.

É nesse momento da justificação — momento que se estende ao longo de toda a sua vida de adulto — que a atitude do homem se situa num plano moral; a espontaneidade contingente não poderia ser julgada em nome da liberdade. Uma criança, porém, já suscita simpatia ou antipatia. Todo homem se lança no mundo fazendo-se falta de ser; assim ele contribui para revesti-lo de significação humana, ele o desvela; e o mais deserdado experimenta às vezes nesse movimento a alegria de existir: ele manifesta então a existência como uma felicidade e o mundo como fonte de alegria. Mas cabe a cada um fazer-se falta de aspectos mais ou menos diversos, profundos e ricos do ser. O que chamamos de vitalidade, de sensibilidade, de inteligência não são qualidades prontas, mas uma maneira de se lançar no mundo e de desvelar o ser. É sem dúvida a partir de suas possibilidades fisiológicas que cada um se lança, mas o próprio corpo não é um fato bruto, ele exprime nossa relação com o mundo e é por isso que ele próprio é objeto de simpatia ou de repulsa e que, por outro lado, não *determina* nenhum comportamento: não há vitalidade a não ser através de uma livre generosidade, a inteligência supõe a boa vontade, e inversamente um homem jamais é estúpido se adaptar sua linguagem e seu comportamento às suas capacidades, e a sensibilidade não é nada além da presença atenta ao mundo e a si mesmo. O valor dessas qualidades espontâneas provém do fato de que elas fazem aparecer, no mundo das significações, metas; elas descobrem razões de existir, confirmam-nos no orgulho e na alegria de nosso destino de homem; na medida em que subsistem num indivíduo, elas suscitam simpatia, ainda que ele se tenha tornado odioso pelo sentido que deu à sua vida: ouvi dizer que no processo de Nuremberg, Goering exercia sobre seus juízes uma certa sedução por causa da vitalidade que emanava dele.

Se tentarmos estabelecer entre os homens uma espécie de hierarquia, colocaremos no grau mais baixo da escala aqueles que são destituídos desse calor vivo: os mornos de que fala o Evangelho. Existir é *fazer-se falta de ser*, é *lançar-se no mundo*: podemos considerar como sub-homens aqueles que se aplicam a reter esse movimento original;

eles têm olhos e ouvidos, mas se fazem desde a infância cegos e surdos, sem amor, sem desejo. Essa apatia manifesta um medo fundamental diante da existência, diante dos riscos e tensões que ela implica; o sub-homem recusa essa “paixão” que é sua condição de homem, o dilaceramento e o fracasso deste impulso para o ser que sempre erra seu alvo, mas por esse viés é a própria existência que ele recusa. Uma tal escolha logo se confirma a si mesma. Assim como com um único movimento um pintor ruim pinta quadros ruins e se contenta com eles, ao passo que numa obra de valor o artista logo encontra a exigência de uma obra mais alta, da mesma maneira a pobreza primitiva de seu projeto dispensa o sub-homem de buscar legitimá-lo: ele não descobre em torno de si nada além de um mundo insignificante e terno; como esse mundo despojado suscitaria nele um desejo de sentir, de compreender, de viver? Quanto menos ele existe, menos há para ele razões de existir, uma vez que essas razões só se criam existindo.

Ele existe, porém; pelo fato de que se transcende, ele indica certas metas, circunscreve certos valores: mas logo apaga essas sombras incertas, todos os seus comportamentos tendem a uma anulação de seus próprios fins, ele reduz a nada o sentido de sua superação por meio da incoerência de seus projetos, de seus caprichos desordenados ou de sua indiferença; seus atos jamais são escolhas positivas: somente fugas. Ele não pode se impedir de ser presença no mundo: mas mantém essa presença no plano da facticidade nua.

Entretanto, se fosse permitido a um homem ser um fato bruto, ele se confundiria com as árvores e os seixos, que não sabem que existem; consideraríamos com indiferença essas vidas opacas e tranquilas. Mas o sub-homem suscita o desprezo: isso significa que o reconhecemos como responsável por si mesmo no momento em que o censuramos por não se querer; e com efeito nenhum homem é um dado passivamente consentido; a recusa da existência é ainda uma maneira de existir, ninguém pode conhecer vivo a paz do túmulo. Nisso reside o fracasso do sub-homem. Ele gostaria de esquecer de si, ignorar-se, ficar ausente do mundo e de si mesmo, mas o nada que está no cerne

do homem é também a consciência que ele tem de si mesmo; sua negatividade se revela positivamente como angústia, desejo, apelo, dilaceramento, mas esse autêntico retorno ao positivo é eludido pelo sub-homem; tanto quanto o engajamento em um projeto, ele teme uma disponibilidade que o deixaria em perigo diante do futuro, em meio às suas possibilidades; assim ele é levado a refugiar-se nos valores prontos do mundo sério; ele vai ostentar certas opiniões, abrigar-se por trás de uma etiqueta; e para ocultar sua indiferença vai se entregar com gosto a violências verbais ou até a arrebatamentos físicos; monarquista ontem, anarquista hoje, ele é mais voluntariamente antissemita, anticlerical, anti-republicano. Assim, embora o tenhamos definido como recusa e fuga, o sub-homem não é um ser inofensivo: ele se realiza no mundo como uma força cega, incontrolada, que qualquer um pode captar. Nos linchamentos, nos *pogrons*, em todos os grandes movimentos sangrentos e sem riscos organizados pelo fanatismo da seriedade e da paixão, é entre os sub-homens que se recruta a mão-de-obra. É por isso que todo homem que se quer livre no seio de um mundo humano moldado por homens livres sentirá tanta repulsa pelo sub-homem; a moral é o triunfo da liberdade sobre a facticidade; e o sub-homem realiza apenas a facticidade de sua existência; em vez de ampliar o reino humano, ele opõe aos projetos dos outros homens sua resistência interna. No mundo que uma tal existência desvela, nenhum projeto tem sentido, o homem é definido como uma fuga desvairada; o mundo a seu redor é incoerente e nu; nada jamais acontece, nada merece um desejo ou um esforço. Em um mundo privado de sentido, o sub-homem se encaminha para uma morte que não faz outra coisa senão confirmar sua longa negação de si mesmo. Nessa experiência revela-se apenas a absurda facticidade de uma existência que permanece para sempre injustificada se não tiver sabido se justificar.

É no tédio que o sub-homem experimenta o deserto do mundo; e o caráter estrangeiro de um universo com o qual não criou nenhum laço suscita nele o medo. Esmagado pelos acontecimentos presentes, ele fica perdido diante das trevas do futuro, que é assombro por es-

pectros assustadores: a guerra, a doença, a revolução, o fascismo, o bolchevismo. Quanto mais indistintos forem esses perigos, mais temíveis são; o sub-homem não sabe ao certo o que tem a perder, uma vez que nada possui, mas essa própria incerteza reforça seu terror: o que ele teme de fato é que o choque do imprevisto lhe traga de volta a angustiante consciência de si mesmo.

Assim, por mais fundamental que seja o medo de um homem diante da existência, por mais que tenha escolhido desde a mais tenra idade negar sua presença no mundo, ele não poderia impedir-se de existir, ele não pode apagar a evidência angustiante de sua liberdade. É por isso que, como acabamos de ver, a fim de livrar-se de sua liberdade, ele é levado a engajá-la positivamente. A atitude de sub-homem passa logicamente para a do homem sério: ele se esforça em dissipar sua liberdade no conteúdo que este aceita da sociedade, ele se perde no objeto a fim de aniquilar sua subjetividade. Essa atitude foi tão freqüentemente descrita que não será necessário considerá-la longamente. Hegel lhe dedicou páginas irônicas na *Fenomenologia do Espírito*; mostrou que o homem sério se punha como o inessencial em face do objeto considerado como essencial; ele se abole em proveito da Coisa, que, santificada pelo respeito, aparece sob a figura de Causa: ciência, filosofia, revolução etc. Mas na verdade esse artifício fracassa, pois a Causa não poderia salvar o indivíduo enquanto existência concreta e separada. Depois de Hegel, Kierkegaard e Nietzsche também zombaram do peso mentiroso do espírito sério. E *O Ser e o Nada* é em grande parte uma descrição do homem sério e de seu universo. O homem sério se desembaraça de sua liberdade pretendendo subordiná-la a valores que seriam incondicionados; ele imagina que o acesso a esses valores valoriza a ele próprio de uma maneira permanente: coberto de "direitos", ele se realiza como um *ser* que escapa ao dilaceramento da existência. A seriedade não se define pela natureza dos fins perseguidos; uma frívola elegante pode ter espírito de seriedade tanto quanto um engenheiro. Há seriedade desde que a liberdade se renega em proveito de fins que se pretende que sejam absolutos.

Como tudo isso é bem conhecido, gostaríamos apenas de propor algumas observações. Compreende-se facilmente por que de todas as atitudes inautênticas essa é a mais difundida: é porque todo homem foi primeiramente uma criança; depois de termos vivido sob o olhar dos deuses, de nos termos prometido à divindade, não aceitamos de bom grado nos tornar de novo, na inquietude e na dúvida, simplesmente homens. O que fazer? em que acreditar? Com frequência o jovem que não recusou primeiramente a existência, de maneira que essas questões nem sequer se colocassem, como fez o sub-homem, fica assustado ao ter que responder a elas; após uma crise mais ou menos longa, ele se volta para o mundo de seus pais e de seus mestres, ou então adere a valores novos, mas que também lhe parecem seguros. Em vez de assumir uma afetividade que o lançaria perigosamente à frente de si próprio, ele a recalca; a liquidação em sua forma clássica: transferência, sublimação, é uma passagem do afetivo para o sério à sombra propícia da má-fé. O que importa para o homem sério não é tanto a natureza do objeto que ele prefere a si mesmo: é o fato de nele poder se perder. De modo que o movimento na direção do objeto é na verdade, por sua arbitrariedade, a mais radical afirmação da subjetividade: crer por crer, querer por querer, é, separando a transcendência de seu fim, realizar sua liberdade sob a forma vazia e absurda da liberdade de indiferença.

A má-fé do homem sério provém do fato de que ele é incessantemente obrigado a renovar a negação dessa liberdade; ele escolhe viver em um mundo infantil: mas à criança os valores são realmente dados; o homem sério deve mascarar esse movimento pelo qual ele os dá a si próprio, tal como a mitômana que finge esquecer, ao ler uma carta de amor, que foi ela que a enviou para si mesma. Já indicamos que, no universo da seriedade, alguns adultos podem viver com boa-fé: aqueles a quem é recusado todo instrumento de evasão, aqueles que são escravizados ou enganados. Quanto menos as circunstâncias econômicas e sociais permitem que um indivíduo aja sobre o mundo, mais esse mundo lhe aparece como dado. É o caso das mulheres que her-

dam uma longa tradição de submissão e daqueles que chamamos de humildes; há com frequência preguiça e timidez em sua resignação, sua boa-fé não é inteira, mas, na medida em que existe, sua liberdade permanece disponível, não se renega; eles podem, em sua situação de indivíduos ignorantes, impotentes, conhecer a verdade da existência e elevar-se a uma vida propriamente moral. Ocorre até mesmo que a liberdade assim conquistada, eles a voltem contra o próprio objeto de seu respeito; assim, em *Casa de boneca*, a ingenuidade infantil da heroína a conduz a uma revolta contra a mentira da seriedade. Ao contrário, o homem que tem os instrumentos necessários para evadir-se a essa mentira e que não quer usá-los consome sua liberdade recusando-a; ele se faz a si mesmo sério, dissimula sua subjetividade sob a armadura de direitos que emanam do universo ético por ele reconhecido; ele não é mais um homem, mas um pai, um chefe, um membro da Igreja cristã ou do Partido Comunista.

Se renegarmos a tensão subjetiva da liberdade, interditamo-nos evidentemente de querer universalmente a liberdade num movimento indefinido; pelo fato de se recusar a reconhecer que constitui livremente o valor do fim que ele afirma, o homem sério se faz escravo desse fim; ele esquece que toda meta é ao mesmo tempo um ponto de partida e que a liberdade humana é o último, o único fim a que o homem se deve destinar. Ele dá um sentido absoluto ao epíteto *útil*, que, na verdade, não tem mais sentido, se tomado isoladamente, que as palavras alto, baixo, direita, esquerda; ele designa apenas uma relação e exige um complemento: útil *para* isso ou aquilo; o próprio complemento deve ser posto em questão e, como veremos mais adiante, é todo o problema da ação que então se coloca. Mas o homem sério não põe nada em questão; para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário sério, a revolução: exército, estrada, revolução, produções que se tornam ídolos inumanos aos quais não se hesitará em sacrificar o próprio homem. Por esse viés o homem sério é perigoso; é natural que se faça tirano. Desconhecendo com má-fé a subjetividade de sua escolha, pretende que através

dele se afirme o valor incondicionado do objeto; e num mesmo movimento desconhece também o valor da subjetividade e da liberdade de outrem, de maneira que, sacrificando-as à coisa, persuade-se de que o que ele sacrifica não é nada. O administrador colonial que elevou a estrada à altura de um ídolo não terá escrúpulo em assegurar sua construção ao preço de um grande número de vidas de indígenas; pois qual o valor de uma vida de indígena inábil para construir estradas, ineficaz ou preguiçoso? A seriedade conduz a um fanatismo tão temível quanto o fanatismo da paixão: é o fanatismo da Inquisição que não hesita em impor um credo, isto é, um movimento interno, por meio de coerções externas; é o fanatismo dos Vigilantes da América que defendem a moralidade através de linchamentos; é o fanatismo político que esvazia a política de qualquer conteúdo humano e impõe o Estado, não para os indivíduos, mas contra eles.

Para justificar o que os comportamentos têm de contraditório, de absurdo, de escandaloso, o homem sério se refugia de bom grado numa contestação da seriedade, mas é a seriedade de outrem que ele contesta, não a sua própria. É assim que o administrador colonial não ignora o jogo da ironia; ele contesta a importância da felicidade, do conforto, da própria vida do indígena, mas reverencia a Estrada, a Economia, o Império Francês, reverencia-se a si mesmo como servidor dessas divindades. Quase todos os homens sérios cultivam uma leveza proveitosa; conhece-se a boa alegria dos católicos, o "senso de humor" fascista. Há também aqueles que nem sequer experimentam a necessidade de uma tal arma; eles mascaram para si a incoerência de sua escolha por meio da fuga. Quando o Ídolo não está mais em questão, o homem sério desliza para a atitude do sub-homem; ele se abstém de existir por não ser capaz de existir sem garantia. Proust observava com espanto que um grande médico, um grande professor se mostram com frequência, fora de sua especialidade, desmunidos de sensibilidade, de inteligência, de humanidade: é porque tendo abdicado de sua liberdade, nada mais lhes resta a não ser técnicas; nos campos em que sua técnica não vale mais, ou eles aderem aos valores mais

correntes ou então só se realizam como fuga. O homem sério dissipa obstinadamente sua transcendência no objeto que barra o horizonte, aferrolha o céu; e o resto do mundo é um deserto sem rosto. Aqui ainda se vê como uma tal escolha logo se confirma; se só *há* ser sob a forma, por exemplo, do Exército, como é que o militar poderia querer outra coisa além de multiplicar as casernas e as manobras? Nenhum apelo se eleva das zonas abandonadas onde nada se pode colher porque nada foi semeado; logo que deixa o estado-maior, o velho general fica surdo. É por isso que se o homem sério se encontra apartado de seus fins, sua vida perde todo o sentido; normalmente ele não aposta em um único quadro; mas se acontece que o fracasso ou a velhice arruine todas as suas justificativas, então, a menos que haja uma conversão sempre possível, ele não tem saída a não ser na fuga; arruinado, desonrado, esse importante não é mais nada além de um "homem acabado"; ele se une exatamente ao sub-homem, a menos que ponha definitivamente fim, por um suicídio, ao suplício de sua liberdade.

É no medo que o homem sério experimenta essa dependência em relação ao objeto; e a primeira das virtudes aos seus olhos é a prudência. Ele só escapa à angústia da liberdade para cair na preocupação, na inquietação: tudo para ele é ameaça, uma vez que a coisa erigida em ídolo, sendo exterioridade, se encontra em relação com o universo inteiro e, portanto, ameaçada pelo universo inteiro; e como, a despeito de todas as precauções, ele jamais será o senhor deste mundo externo ao qual consentiu submeter-se, ele será incessantemente contrariado pelo curso incontrolável dos acontecimentos; incessantemente ele se declarará decepcionado, pois sua vontade de fixar o mundo em coisa é desmentida pelo próprio movimento da vida; o futuro contestará seus êxitos presentes; seus filhos lhe desobedecerão, vontades estrangeiras se oporão à sua, ele será exposto ao mau humor e à amargura. Mesmo seus sucessos têm um gosto de cinza; pois a seriedade é uma das maneiras de buscar realizar a impossível síntese do em-si e do para-si; o homem sério se quer deus; ele não o é e sabe disso. Ele quer

se livrar de sua subjetividade, mas ela corre incessantemente o risco de se desmascarar, ela se desmascara. Transcendendo todas as suas metas, a reflexão se pergunta: para quê? Explode então o absurdo de uma vida que buscou fora de si as justificações que apenas ela podia se dar; desligados da liberdade que os teria fundado autenticamente, todos os fins perseguidos aparecem como arbitrários, inúteis.

Esse fracasso da seriedade traz às vezes uma inversão radical. Consciente de não poder ser nada, o homem decide então não ser nada; é a atitude que chamaremos de niilista. O niilista está próximo do espírito de seriedade, pois em vez de realizar sua negatividade como movimento vivo, ele concebe seu aniquilamento de uma maneira substancial; ele quer não *ser* nada e esse nada com que sonha é ainda uma espécie de ser, exatamente a antítese hegeliana do ser, um dado imóvel. O niilismo é a seriedade decepcionada e se voltando sobre si mesma. Uma tal escolha não se encontra naqueles que, experimentando a existência como alegria, assumem sua gratuidade; ela aparece, quer no momento da adolescência, quando o indivíduo, vendo desabar seu universo de criança, sente a falta que está em seu cerne, quer mais tarde, quando fracassaram as tentativas para se realizar como ser; em todo caso, em homens que desejam se livrar da inquietude de sua liberdade negando o mundo e a si mesmos. Por meio dessa recusa, eles se aproximam do sub-homem; a diferença é que seu recuo não é original; primeiro eles se lançaram no mundo, às vezes até com generosidade; eles existem, e sabem disso.

Ocorre que, em sua decepção, um homem mantém uma espécie de apego pelo mundo sério; é assim que, no estudo que lhe dedicou, Sartre descreve Baudelaire; Baudelaire sente um ardente rancor contra os valores de sua infância, mas o rancor envolve também respeito; apenas o desprezo liberta. Ele precisa que o universo que ele recusa se perpetue, a fim de detestá-lo e de ultrajá-lo; é a atitude do demoníaco, tal como também a descreveu Jouhandeau: mantemos obstinadamente os valores da infância, os de uma sociedade ou de uma Igreja, a fim de poder aviltá-los. O demoníaco ainda está bem próximo do

sério, quer crer nele, confirma-o por sua própria revolta; ele se experimenta como negação e liberdade, mas não realiza essa liberdade como liberação positiva.

Pode-se ir muito mais longe na recusa aplicando-se não a ultrajar, mas a aniquilar o mundo recusado e, com ele, a si mesmo. Por exemplo, o homem que se entrega a uma causa que ele sabe perdida escolhe confundir o mundo com um de seus aspectos que leva consigo o germe de sua ruína, engajando-se nesse universo condenado e condenando-se junto com ele. Um outro dedica seu tempo e suas forças a um empreendimento que não estava inicialmente destinado ao fracasso mas que ele próprio se obstina a arruinar. Um outro ainda renega um após o outro cada um de seus projetos, destruindo-os em múltiplos caprichos e, assim, anulando sistematicamente os fins a que visa. A constante negação da palavra pela palavra, do ato pelo ato, da arte pela arte, se viu realizada pela incoerência dadaísta; aplicando-se um preceito de desordem e de anarquia, obtinha-se uma abolição de todos os comportamentos e, portanto, de todos os fins e de si mesmo.

Mas essa vontade de negação desmente perpetuamente a si mesma, pois no momento em que se desdobra se manifesta como presença; ela implica, portanto, uma tensão constante, inversamente simétrica à tensão existencial e mais dolorosa; pois se é verdade que o homem não é, também é verdade que ele existe; e para realizar positivamente sua negatividade, ele precisará contradizer incessantemente o movimento da existência. Se não nos resignamos ao suicídio, deslizamos mais facilmente para uma atitude mais estável do que a recusa irritada do niilismo. O surrealismo nos fornece um exemplo histórico e concreto de diferentes evoluções possíveis. Alguns de seus adeptos, como Vaché e Crevel, recorreram à solução radical do suicídio; outros destruíram seu corpo e arruinaram sua mente através das drogas; outros chegaram a uma espécie de suicídio moral; à força de despojar o mundo em torno de si, encontraram-se num deserto, descendo eles próprios ao nível do sub-homem; não tentam mais fugir, fogem. Há também aqueles que buscaram novamente a segurança da serieda-

de; acomodaram-se, escolhendo arbitrariamente como refúgios o casamento, a política, a religião. Até mesmo aqueles surrealistas que quiseram permanecer fiéis a si próprios não puderam evitar o retorno ao positivo, à seriedade. A negação dos valores estéticos, espirituais, morais tornou-se uma ética; o desregramento, uma regra; assistiu-se à edificação de uma nova Igreja com seus dogmas, seus ritos, seus fiéis, seus padres e até mesmo seus mártires; nada mais há de destrutivo hoje em Breton: é um papa. E como todo assassinato da pintura é ainda um quadro, muitos surrealistas se viram autores de obras positivas: sua revolta tornou-se a matéria sobre a qual edificou-se sua carreira. Enfim, alguns dentre eles souberam, num autêntico retorno ao positivo, realizar sua liberdade; deram-lhe um conteúdo sem negá-la; engajaram-se sem se perder numa ação política, em pesquisas intelectuais ou artísticas, numa vida familiar ou social.

A atitude do niilista só pode se perpetuar como tal se se descobrir em seu próprio cerne como positividade. Ao recusar sua existência, o niilista deve também recusar as existências que a confirmam. Se ele se quer nada, é preciso também que toda a humanidade seja aniquilada; se não pela presença deste mundo desvelado por outrem, ele próprio se encontra como presença no mundo; mas essa sede de destruição logo assume a figura de uma vontade de potência; o gosto pelo nada se reúne ao gosto original pelo ser, por meio do qual todo homem primeiramente se define; ele se realiza como ser ao fazer-se aquele através de quem o nada vem ao mundo. Assim o nazismo era a um só tempo vontade de potência e vontade de suicídio. Encontram-se ainda nele, historicamente, muitas outras coisas e em particular, ao lado do romantismo negro que incitou Rauschnig a intitular sua obra *A revolução do niilismo*, uma seriedade morna; é que o nazismo se pôs a serviço da seriedade pequeno-burguesa. Mas é interessante observar que sua ideologia não tornava essa aliança impossível; pois a seriedade frequentemente se alia a um niilismo parcial, negando tudo o que não é seu objeto a fim de dissimular para si mesma as antinomias da ação.

Um exemplo bastante puro desse niilismo apaixonado é, como se sabe, Drieu de la Rochelle. *A mala vazia* é o testemunho de um jovem que sentia de uma maneira aguda o fato de existir como falta de ser, de não ser; trata-se aí de uma experiência autêntica, a partir da qual a única salvação possível é assumir a falta, dar razão ao homem que existe contra a idéia de um Deus que não existe. Drieu, ao contrário — um romance como *Gilles* é a prova disso —, obstinou-se em sua decepção; escolheu, no ódio de si próprio, recusar sua condição de homem, o que o levou a odiar consigo todos os homens. Gilles só conhece satisfação no momento em que atira sobre os operários espanhóis e vê correr um sangue que ele compara ao sangue redentor do Cristo; como se a única salvação para o homem fosse a morte dos outros homens, por meio da qual se realiza enfim a perfeita negação. É natural que esse caminho tenha resultado na colaboração, uma vez que a ruína de um mundo detestado se confundia para Drieu com a anulação de si mesmo. Um fracasso externo o levou a dar à sua vida a conclusão que ela dialeticamente exigia: o suicídio.

A atitude niilista manifesta uma certa verdade: a ambigüidade da condição humana nela é experimentada; mas o erro é que ela define o homem não como a existência positiva de uma falta, mas como uma falta no cerne da existência, ao passo que na verdade a existência não falta a si mesma enquanto tal. E se a liberdade é aqui experimentada sob uma forma de recusa, ela não se realiza autenticamente. O niilista tem razão em pensar que o mundo não possui nenhuma justificação e que ele próprio não é nada; mas ele esquece que lhe cabe precisamente justificar o mundo e se fazer existir legitimamente. Em vez de integrar a morte à vida, ele vê nela a única verdade da vida, que lhe aparece apenas como uma morte disfarçada; entretanto há a vida e o niilista se sabe vivo; é nisto que reside seu fracasso: ele recusa a existência sem conseguir aboli-la; ele nega qualquer sentido à sua transcendência e no entanto se transcende. Um homem ávido de liberdade pode encontrar um aliado no niilista porque ambos contestam juntos o mundo sério; mas ele também vê nele um inimigo na

medida em que o niilista é recusa sistemática do mundo e do homem; e se essa recusa termina como vontade positiva de destruição, então ela instaura uma tirania contra a qual a liberdade deve se erguer.

O erro fundamental do niilista é que ao recusar todos os valores dados, ele não encontra, para além da ruína deles, a importância deste fim universal, absoluto, que é a própria liberdade. É possível que nessa falência um homem conserve não obstante o gosto por uma existência que ele experimenta originalmente como alegria; não esperando nenhuma justificação, ele se compraz no entanto em viver; não se afastará das coisas em que não acredita; buscará nelas o pretexto para um desdobramento gratuito de sua atividade. Um tal homem é o que chamamos normalmente de um aventureiro. Ele se lança com ardor a empreendimentos: exploração, conquista, guerra, especulação, amor, política, mas não se apegando ao fim visado; apenas à sua conquista. Ele ama a ação pela ação, encontra sua alegria exibindo pelo mundo uma liberdade que permanece indiferente a seu conteúdo. Quer o gosto pela aventura apareça sobre um fundo de desespero niilista, quer nasça diretamente da experiência das brincadeiras felizes da infância, ele implica sempre que a liberdade se realize como independência em relação ao mundo sério e que, por outro lado, a ambigüidade da existência seja experimentada não como uma falta mas sob sua figura positiva. Essa atitude envolve dialeticamente a contestação da seriedade pelo niilismo, a do niilismo pela existência como tal; mas é claro que a história concreta de um indivíduo não assume necessariamente a forma dessa dialética pelo fato de sua condição estar inteiramente presente para ele a cada instante e de sua liberdade diante dela ser a cada instante total; desde a adolescência, um homem pode se definir como aventureiro; a união de uma vitalidade original generosa com um ceticismo reflexivo levará mais particularmente a essa escolha.

Essa escolha é muito próxima, como se vê, de uma atitude autenticamente moral. O aventureiro não se propõe a ser; ele se faz deliberadamente falta de ser, ele visa expressamente à existência;

engajado em seu empreendimento, ele está ao mesmo tempo desligado da meta; que tenha êxito ou fracasse, ci-lo a lançar-se a um empreendimento novo ao qual se entregará com o mesmo ardor indiferente; não é das coisas que ele espera a justificação de suas escolhas. A considerá-la no momento de sua subjetividade, uma tal conduta se conforma às exigências da moral, e se o existencialismo fosse, como se pretende geralmente, um solipsismo, ele deveria olhar o aventureiro como seu herói mais acabado.

É preciso observar que a atitude do aventureiro nem sempre é pura. Através das aparências do capricho há muitos homens que perseguem com total seriedade algum fim secreto: fortuna, por exemplo, ou glória. Proclamam seu ceticismo em relação aos valores reconhecidos; não levam a política a sério; apóiam-se nela para se fazerem colaboracionistas em 1941, comunistas em 1945; e é verdade que zombam dos interesses franceses, dos do proletariado, mas são apegados a sua carreira, a seu sucesso; esse arrivismo sem escrúpulos está nos antípodas do espírito de aventura, pois o gosto pela existência nele jamais é experimentado em sua gratuidade. Ocorre também que o amor autêntico pela aventura esteja inextricavelmente mesclado a um apego pelos valores da seriedade: Cortez e os conquistadores serviam a Deus e ao imperador ao mesmo tempo em que serviam a seu próprio prazer. A aventura também pode ser penetrada por paixão; o gosto pela conquista com frequência se liga sutilmente ao da posse. Don Juan gosta apenas de seduzir? Ele também não gosta das mulheres? Ou até, ele não busca uma mulher capaz de preenchê-lo?

Mas mesmo que consideremos a aventura em sua pureza, ela só nos parece satisfatória em um momento subjetivo que é na verdade um momento completamente abstrato; o aventureiro em seu caminho sempre encontra outrem; o conquistador encontra os índios; o condottiero abre uma estrada com o sangue e as ruínas; o explorador tem amigos em torno dele ou soldados sob suas ordens; diante de todo Don Juan há Elviras; todo empreendimento se desenrola num mundo humano e interessa aos homens. O que distingue a aventura

de um simples jogo é que o aventureiro não se limita a afirmar solitariamente sua existência; ele a afirma em relação a outras existências: é preciso que ele tome partido.

Duas atitudes são possíveis. Ele pode tomar consciência das verdadeiras exigências de sua própria liberdade; esta só pode se querer destinando-se a um futuro aberto, buscando prolongar-se pela liberdade de outrem; é preciso, portanto, em todos os casos respeitar a liberdade dos outros homens e ajudá-los a se liberarem; uma lei como essa impõe limites à ação e, ao mesmo tempo, ela logo lhe dá um conteúdo; para além da seriedade recusada, reencontra-se uma gravidade autêntica. Mas o homem que age assim visando à liberação de si mesmo e dos outros, que se esforça para respeitar esse fim através dos meios que emprega para obtê-lo, não merece mais o nome de aventureiro. Não se imagina, por exemplo, aplicá-lo a um Lawrence, tão avaro do sangue de seus companheiros, tão respeitoso à vida e à liberdade de outrem, tão atormentado pelos problemas humanos que toda ação suscita. Encontramo-nos então em presença de um homem autenticamente livre.

O que chamamos de aventureiro, ao contrário, é aquele que permanece indiferente ao conteúdo, isto é, ao sentido humano de sua ação, aquele que acredita poder afirmar sua própria existência sem levar em conta a de outrem: pouco importa ao *condottiero* a sorte da Itália; a Pizarro o massacre dos índios; a Don Juan as lágrimas de Elvira. Indiferentes ao fim a que se propõem, eles são ainda mais indiferentes aos meios de atingi-lo; eles só se preocupam com seu prazer ou com sua glória. Isso implica que o aventureiro partilha do desprezo do niilista em relação aos homens; e é exatamente por esse desprezo que ele acredita arrancar-se da condição desprezível na qual estagnam aqueles que não imitam seu orgulho; nada o impede, portanto, de sacrificar esses seres insignificantes à sua própria vontade de potência; ele os tratará como instrumentos, ele os destruirá se eles lhe opuserem obstáculos. Mas eis que então ele aparece aos olhos de outrem como um inimigo; sua empreitada não é apenas uma aposta indivi-

dual, é um combate; ele não pode ser vencedor sem se fazer tirano ou carrasco. E como ele não poderia impor essa tirania sem ajuda, ei-lo obrigado a servir o regime que lhe permitirá exercê-la; ele precisa de dinheiro, de armas, de soldados, ou então do apoio da polícia e da lei. Não é um acaso, é uma necessidade dialética que leva o aventureiro a mostrar complacência para com todos os regimes que defendem os privilégios de uma classe ou de um partido e mais especificamente para com os regimes autoritários e o fascismo. Ele necessita de fortuna, de lazer, de fruição e tomará esses bens como fins supremos para estar em condições de permanecer livre relativamente a qualquer fim; assim, confundindo com a liberdade verdadeira uma disponibilidade inteiramente externa, ele cai, a pretexto de independência, na servidão do objeto. Ele se acomodará ao lado dos regimes que lhe garantem seus privilégios e preferirá aqueles que o confirmam em seu desprezo em relação ao comum dos homens; ele se fará seu cúmplice, seu servidor ou até mesmo seu valete, alienando uma liberdade que na realidade não pode se confirmar como tal se não se investir de sua figura verdadeira. Por ter desejado limitá-la a si mesma, por tê-la esvaziado de todo conteúdo concreto, ele a realiza apenas como uma independência abstrata que se converte em servidão; ele deve submeter-se a senhores, a menos que se faça a si próprio o senhor supremo; bastam circunstâncias favoráveis para transformar o aventureiro em ditador; ele traz em si esse germe uma vez que olha a humanidade como a matéria indiferente destinada a suportar a encenação de sua existência. Mas o que ele conhecerá então é a suprema servidão da tirania.

A crítica endereçada por Hegel ao tirano se aplica ao aventureiro na medida em que ele próprio é tirano ou ao menos cúmplice do opressor; nenhum homem pode se salvar sozinho. Sem dúvida, no próprio decorrer da ação, o aventureiro pode conhecer uma alegria que se basta a si mesma, mas uma vez a empreitada terminada e fixada como coisa atrás dele, é preciso, para que permaneça viva, que uma intenção humana novamente a anime, transcendendo-a rumo ao futu-

ro no reconhecimento ou na admiração; ao morrer, é sua vida inteira que o aventureiro abandonará entre as mãos dos homens; ela terá apenas o sentido que eles lhe concederem; ele sabe disso uma vez que se conta a si próprio e com frequência até mesmo em livros; muitos desejam legar à posteridade, na falta de uma obra, sua própria figura; necessitam pelo menos da aprovação de alguns fiéis, em vida. Esquecido, detestado, o aventureiro perde o gosto por sua própria existência; talvez sem o saber, é ainda através de outrem que ela lhe parecia tão preciosa; ela se queria uma afirmação, um exemplo na face de toda a humanidade: ela se torna vã e injustificada logo que recai sobre si mesma.

Assim, o aventureiro esboça um comportamento moral porque assume positivamente sua subjetividade; mas se ele se recusa com má-fé a reconhecer que essa subjetividade se transcende necessariamente na direção de outrem, ele se encerrará numa falsa independência que será na verdade servidão. Para o homem livre, ele será apenas um aliado casual ao qual não se dá confiança, ele se tornará facilmente um inimigo. Seu erro é crer que se pode algo por si sem os outros e até mesmo contra eles.

O homem apaixonado é de certa forma a antítese do aventureiro. Nele também se esboça a síntese da liberdade e de seu conteúdo; mas no aventureiro é o conteúdo que não consegue se realizar autenticamente; ao passo que no apaixonado é a subjetividade que fracassa em confirmar-se.

O que caracteriza o homem apaixonado é que ele põe o objeto como um absoluto, não, à maneira de um homem sério, enquanto coisa desligada dele, mas enquanto desvelado por sua subjetividade. Há transições entre a seriedade e a paixão; uma meta que foi primeiramente desejada em nome da seriedade pode tornar-se objeto de paixão; inversamente, um apego apaixonado pode arrefecer em relação séria. Mas a verdadeira paixão reivindica a subjetividade de seu engajamento; particularmente na paixão amorosa, não se deseja que o ser amado seja admirado objetivamente; prefere-se pensá-lo como

desconhecido, mal conhecido; achamos que nos apropriamos mais dele se formos os únicos a desvelar seu valor. É isso o que toda paixão apresenta de autêntico; o momento da subjetividade nela se afirma com brilho sob sua forma positiva, num movimento rumo a um objeto. É apenas quando a paixão se degrada em necessidade orgânica que ela deixa de se escolher; mas enquanto permanece viva, é porque a subjetividade a anima: se não orgulho, ao menos complacência e obstinação. Ao mesmo tempo em que é assunção dessa subjetividade, ela é também desvelamento de ser; contribui para povoar o mundo de objetos desejáveis, de significações comoventes. Porém, nas paixões que chamaremos de maníacas para distingui-las das paixões generosas, a liberdade não encontra sua figura autêntica; o apaixonado busca a posse, busca atingir o ser; já se descreveu com bastante frequência seu fracasso e esse inferno que ele cria para si mesmo. Ele faz com que eclodam no mundo certas riquezas insólitas, mas ele também o despovoia; fora de seu projeto obstinado nada existe, nada poderia, portanto, incitá-lo a modificar sua escolha. E tendo engajado toda a sua vida num objeto externo que pode incessantemente lhe escapar, ele experimenta tragicamente sua dependência. Mesmo que não se esquivasse de uma maneira definitiva, o objeto jamais se dá. O apaixonado se faz falta de ser não para que *haja* ser, mas para ser; e ele permanece à distância, jamais é preenchido.

É por isso que, ao mesmo tempo em que suscita uma certa admiração, o apaixonado inspira uma espécie de horror. Admiram-se o orgulho de uma subjetividade que escolhe seu fim sem se curvar a nenhuma lei estrangeira e o brilho precioso do objeto desvelado pela força dessa afirmação; mas também se considera como inimiga a solidão em que essa subjetividade se encerra; tendo-se retirado para uma região singular do mundo, não buscando comunicar-se com os outros homens, essa liberdade se realiza apenas como separação; todo diálogo, toda relação com o apaixonado é impossível; aos olhos daqueles que desejam uma comunhão das liberdades, ele aparece, pois, como um estrangeiro, um obstáculo; ele opõe uma resistência opaca ao

movimento da liberdade que se quer infinita. O apaixonado não é apenas facticidade inerte; ele está, ele também, no caminho da tirania; ele sabe que sua vontade emana apenas dele, contudo pode pretender impô-la a outrem; apóia-se para isso num niilismo parcial; somente o objeto de sua paixão lhe parece real e pleno; todo o resto é insignificante; por que não trair, matar, violentar? Nunca é *nada* que se destrói; o universo inteiro é apreendido apenas como um conjunto de meios ou de obstáculos através dos quais se trata de atingir a coisa em que ele engaja seu ser. Não destinando aos homens sua liberdade, o apaixonado tampouco os reconhece como liberdades; ele não hesitará em tratá-los como coisas. Se o objeto de sua paixão interessa ao conjunto do mundo, essa tirania se torna fanatismo. Em todos os movimentos fanáticos, existe uma parcela de seriedade; os valores inventados por certos homens numa paixão de ódio, de medo, de fê são pensados e desejados por outros como realidades dadas; mas não há fanatismo sério que não tenha uma base passional, uma vez que toda adesão ao mundo sério se faz através de tendências e complexos recalçados. Assim, a paixão maníaca representa uma danação para aquele que a escolhe, e para os outros homens ela é uma das formas da separação que divide as liberdades; ela leva à luta e à opressão. Um homem que busca o ser longe dos outros homens o busca contra eles ao mesmo tempo em que ele próprio se perde.

Entretanto, uma conversão pode se esboçar no cerne da própria paixão. Essa distância em relação ao objeto que faz o tormento do apaixonado, em vez de querer em vão aboli-la, é preciso que ele a aceite; ela é a condição do desvelamento do objeto. O indivíduo encontrará então sua alegria no próprio dilaceramento que o separa do ser de que ele se faz falta. Assim, há nas cartas da srta. de Lespinasse uma constante passagem da dor à assunção dessa dor; a apaixonada descreve suas lágrimas, suas torturas, mas ela afirma que ama essa infelicidade, que é também para ela uma fonte de delícias; ela gosta que através dessa separação o outro apareça como outro; agrada-lhe exaltar, por seu próprio sofrimento, esta existência estrangeira que

ela escolhe estabelecer como digna de todos os sacrifícios. É apenas enquanto estrangeiro, proibido, enquanto livre, que o outro se desvela como outro; e amá-lo autenticamente é amá-lo em sua alteridade e nesta liberdade por meio da qual ele escapa. O amor é então renúncia a toda posse, a toda confusão; renuncia-se a ser a fim de que haja este ser que não se é. Uma generosidade como essa não pode, aliás, ser exercida em proveito de qualquer objeto; não se poderia amar em sua independência e em sua separação uma pura coisa, pois a coisa não possui independência positiva. Se um homem prefere a terra que descobriu à posse dessa terra, um quadro ou uma estátua à sua presença material, é na medida em que eles aparecem para ele como possibilidades abertas a outros homens. A paixão só se converte em liberdade autêntica se, através do ser visado — coisa ou homem —, destinarmos nossa existência a outras existências, sem pretender enviscá-las na espessura do em-si.

Vemos, portanto, que nenhuma existência pode se realizar validamente se se limitar a si mesma; ela solicita a existência de outrem. A idéia de uma tal dependência assusta; e a separação, a multiplicidade dos existentes levantam os problemas mais inquietantes. Concebe-se que homens conscientes dos riscos e da inevitável porção de fracasso que comporta todo engajamento no mundo pretendam se realizar fora do mundo. É permitido ao homem separar-se desse mundo através da contemplação, pensá-lo e até mesmo criá-lo novamente; alguns, em vez de construírem sua existência ao longo do desenrolar indefinido do tempo, se propõem a afirmá-la sob seu aspecto eterno e realizá-la como um absoluto; esperam superar assim a ambigüidade de sua condição. Dessa forma, muitos intelectuais buscam sua salvação seja no pensamento crítico, seja numa atividade criadora.

Vimos que a seriedade contesta a si mesma pelo fato de que não se pode levar tudo a sério; ela desliza na direção de um niilismo parcial; mas o niilismo é instável, tende a retornar ao positivo; o pensamento crítico pretende efetuar uma contestação universal de todos os aspectos da seriedade, mas sem abismar-se na angústia da pura negação; ela

põe um valor superior, universal, intemporal que seria a verdade objetiva; e correlativamente o crítico se define a si mesmo positivamente como a independência do espírito. Ao fixar como realidade positiva o movimento negativo de contestação dos valores, ele fixa também como presença positiva a negatividade própria a todo espírito. Assim acredita que ele mesmo escapa a toda crítica terrestre; ele não tem que escolher entre a estrada e o indígena, entre a América e a Rússia, entre a produção e a liberdade; ele compreende, domina e recusa, em nome da verdade total, as verdades necessariamente parciais que todo engajamento humano desvela. Mas a ambigüidade está no cerne de sua própria atitude, pois o espírito independente é ainda um homem com sua situação singular no mundo, e o que ele define como verdade objetiva é o objeto de sua própria escolha. Suas críticas caem no mundo dos homens singulares; ele não descreve apenas, toma partido. Se não assume a subjetividade de seu julgamento, é infalivelmente capturado na armadilha da seriedade. Em vez desse espírito independente que pretende ser, ele é apenas o servidor envergonhado de uma causa à qual não escolheu aliar-se.

De uma outra maneira, o artista e o escritor se esforçam para superar a existência; tentam realizá-la como um absoluto. O que faz a autenticidade de seu esforço é que eles não se propõem a atingir o ser; assim se distinguem de um engenheiro ou de um maníaco; é a existência que buscam fixar e fazer com que passe para o eterno; a palavra, o traço e até mesmo o mármore indicam o objeto enquanto ausência. Apenas na obra de arte a falta de ser retorna ao positivo; o tempo pára, formas claras, significações acabadas surgem; nesse retorno, a existência se confirma, ela estabelece sua própria justificação; é o que dizia Kant quando definia a arte como “uma finalidade sem fim”. Pelo fato de ter assim constituído um objeto absoluto, o criador fica então tentado a considerar a si próprio como absoluto; ele justifica o mundo e pensa então não precisar de ninguém para se justificar. Na verdade, porém, o esforço criador é autêntico enquanto movimento para a existência se confirmando a si mesma; se a obra se

torna um ídolo através do qual o artista acredita alcançar-se como ser, ele fecha em torno de si o universo da seriedade, cai na ilusão que Hegel denunciou quando descreve a raça dos “animais intelectuais”.

Não há para o homem nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa — evitando os escolhos que acabamos de assinalar — se realizar moralmente. É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria realidade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; um fim só é válido por meio de um retorno à liberdade que o estabeleceu e que se quer através dele. Mas essa vontade implica que a liberdade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que *haja* ser; querer-se livre e querer que *haja* ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o homem faz de si mesmo enquanto presença no mundo. Não se pode dizer nem que o homem livre quer a liberdade para desvelar o ser nem que ele quer o desvelamento do ser para a liberdade; trata-se de dois aspectos de uma única realidade. E pouco importa aquele que se considera, ambos implicam a ligação de cada homem com todos os outros.

Essa ligação não se revela a todos imediatamente. Um jovem se quer livre, ele quer que *haja* ser; essa generosidade espontânea que o lança com ardor ao mundo pode se aliar ao que chamamos normalmente de egoísmo. Com frequência o jovem só apreende de sua relação com outrem a face pela qual outrem aparece como inimigo. Pois é verdade que ele é também um inimigo; no prefácio de *A Experiência interior*, Georges Bataille ressalta com muita veemência que cada indivíduo quer ser Tudo; em todos os outros homens, e particularmente naqueles cuja existência se afirma com mais força, ele vê um limite, uma condenação de si mesmo. “Cada consciência persegue a morte do outro”, disse Hegel. E, com efeito, outrem me furta a cada instante o mundo inteiro; o primeiro movimento é odiá-lo. Mas esse ódio é ingênuo e a inveja logo se contesta a si mesma; se eu verdadeiramente fosse tudo, não haveria nada ao meu lado, o mundo seria vazio, não haveria nada a ser possuído e eu mesmo não seria nada. Se ele é de boa

vontade, o jovem logo compreende que ao furtrar-me o mundo, outrem também o dá a mim, uma vez que uma coisa só me é dada pelo movimento que a arranca de mim. Querer que haja ser é também querer que existam homens por quem e para quem o mundo seja dotado de significações humanas; só se pode revelar o mundo sobre um fundo de mundo revelado pelos outros homens; nenhum projeto se define a não ser por sua interferência com outros projetos; fazer “com que haja” ser é comunicar-se através do ser com outrem.

Essa verdade se encontra sob uma outra forma quando dizemos que não se pode querer a liberdade sem visar a um futuro aberto; é preciso que os fins que ela se dá não possam ser transcendidos por nenhuma reflexão, apenas a liberdade dos outros homens pode prolongá-los para além de nossa vida. Tentei mostrar isso em *Pirro e Cinéias*: todo homem precisa da liberdade dos outros homens e, num certo sentido, ele a quer sempre, ainda que seja tirano; falta-lhe apenas assumir com boa-fé as conseqüências de uma tal vontade. Apenas a liberdade de outrem impede cada um de nós de se fixar no absurdo da facticidade. E se for preciso acreditar no mito cristão da criação, o próprio Deus estava a esse respeito de acordo com a doutrina existencialista uma vez que, segundo as palavras de um padre antifascista, “Ele tinha um tal respeito pelo homem que o criou livre”.

Vê-se, portanto, a que ponto se equivocam — ou mentem — aqueles que pretendem assimilar o existencialismo a um solipsismo que exaltaria, como Nietzsche, apenas a vontade de potência. De acordo com essa interpretação, tão difundida quanto errônea, o indivíduo, conhecendo-se e escolhendo-se como criador de seus próprios valores, buscaria impô-los a outrem; daí resultaria um conflito das vontades adversas, encerradas em sua solidão. Mas vimos, ao contrário, que na medida em que o espírito de aventura, a paixão, o orgulho levam a essa tirania e a esses conflitos, a moral existencialista os condena; e isso não em nome de uma lei abstrata, mas porque, se é verdade que todo projeto emana de uma subjetividade, é verdade também que esse movimento subjetivo põe por si mesmo uma superação da

subjetividade. É apenas na existência dos outros homens que o homem pode encontrar uma justificação para sua própria existência. Ora, ele precisa de uma justificação como essa, ele não pode escapar a isso. A inquietação moral não chega ao homem de fora; ele encontra em si mesmo essa pergunta ansiosa: para quê? Ou, para dizer melhor, ele próprio é essa interrogação urgente; só foge dela fugindo de si, e desde que existe, responde. Talvez digam que é para si que ele é moral, e que uma tal atitude é egoísta. Mas não há moral alguma a que não se possa dirigir essa censura que logo se destrói a si mesma; pois como eu me inquietaria com algo que não me concerne? Estou preocupado com os outros e é a mim que eles concernem; esta é uma verdade que não pode ser decomposta: a relação eu-outrem é tão indissolúvel quanto a relação sujeito-objeto.

Ao mesmo tempo, vemos cair esta outra censura que é frequentemente dirigida ao existencialismo: ser uma doutrina formal, incapaz de propor um conteúdo a esta liberdade que ela quer engajada. Querer-se livre é também querer os outros livres; essa vontade não é uma fórmula abstrata, ela indica a cada um as ações concretas a serem realizadas. Mas os outros são separados, e até opostos, e em suas relações com eles o homem de boa vontade vê surgirem problemas concretos e difíceis. É esse aspecto positivo da moralidade que vamos agora examinar.

III

1. A atitude estética

Todo homem lida, portanto, com os outros homens; o mundo no qual ele se engaja é um mundo humano em que cada objeto é penetrado por significações humanas; é um mundo falante, de onde se elevam solicitações, apelos; compreende-se assim que através desse mundo cada indivíduo possa dar um conteúdo concreto à sua liberdade. É preciso que ele desvele o mundo com vistas a um desvelamento ulterior, e que, no mesmo movimento, tente libertar os homens por meio dos quais esse mundo toma um sentido. Mas vamos reencontrar aqui a objeção que já encontramos quando examinávamos o momento abstrato da moral individual. Se todo homem é livre, ele não poderia *querer-se* livre. Da mesma maneira, dizem, ele não poderia querer nada por outrem, uma vez que outrem é livre em todas as circunstâncias;

os homens operam sempre um desvelamento de ser, em Buchenwald como nas ilhas azuis do Pacífico, nos casebres como nos palácios; sempre acontece alguma coisa no mundo e, no movimento de manter o ser à distância, não se pode considerar os diferentes avatares com uma alegria desinteressada? Onde encontrar então razões para agir? Nenhuma solução é melhor ou pior do que qualquer outra.

Podemos chamar de estética essa atitude, pois aquele que a adota pretende não ter com o mundo nenhuma outra relação que não a de uma contemplação desinteressada; fora do tempo, longe dos homens, ele se põe diante da história, à qual não acredita pertencer, como um puro olhar; essa visão impessoal iguala todas as situações, ela as apreende apenas na indiferença de suas diferenças, exclui qualquer preferência.

Assim, o amador de obras históricas assiste com a mesma paixão serena ao nascimento e à derrocada de Atenas, de Roma, de Bizâncio; o turista considera com a mesma tranqüila curiosidade a arena do Coliseu, os Latifúndia de Siracusa, as termas, os palácios, os templos, as prisões, as igrejas: essas coisas existiram, isso basta para satisfazê-lo. Por que não considerar também com um interesse imparcial aquelas que existem hoje? É uma tentação que encontramos, por exemplo, em muitos italianos esmagados por um passado mágico e frustrante: o presente já lhes aparece como um futuro passado. Em sua terra, sucederam-se as guerras, as querelas intestinas, as invasões, as servidões; cada momento dessa história atormentada é desmentido pelo seguinte; e no entanto, no seio dessa agitação vã, surgiam domos, estátuas, baixos-relevos, quadros, palácios que permaneceram intactos através dos séculos e que ainda encantam os homens de hoje. Concebe-se que um intelectual florentino olhe com ceticismo os grandes movimentos incertos que levantam seu país e que se extinguirão, como se extinguiram as efervescências dos séculos idos: o que importa, pensa ele, é apenas compreender os acontecimentos provisórios e cultivar através deles essa beleza que não perece. Muitos franceses também recorrem a esse pensamento em 1940 e nos anos que se seguiram. "Tentemos tomar o ponto de vista da história", se dizia quando se vinha a

saber da entrada dos alemães em Paris; e durante toda a Ocupação, alguns intelectuais pretenderam se manter “acima da peleja”, considerando com imparcialidade fatos contingentes que não lhes concerniam.

Mas logo se observa que uma atitude como essa aparece nos momentos de desânimo, de desvario: de fato, ela permanece uma posição de defesa, uma maneira de fugir à verdade do presente. Com respeito ao passado, esse ecletismo é legítimo; não estamos mais em situação em relação a Atenas, a Esparta ou a Alexandria, e a própria idéia de uma escolha não faz nenhum sentido. Mas o presente não é um passado em potência; ele é o momento da escolha e da ação, não podemos evitar vivê-lo através de um projeto; e não há projeto que seja puramente contemplativo, uma vez que sempre nos projetamos em alguma coisa, no futuro; pôr-se “fora” é ainda uma maneira de viver o fato inelutável de que se está dentro; aqueles dos intelectuais franceses que pretendiam, em nome da história, da poesia ou da arte, dominar o drama da época, querendo ou não, eram os seus atores, e faziam mais ou menos explicitamente o jogo do ocupante. Da mesma maneira que o esteta italiano ocupado em acariciar os mármore e os bronzes de Florença desempenha por sua própria inércia um papel político na vida de seu país. Não se poderia justificar tudo o que é com a afirmação de que tudo pode também ser objeto de uma contemplação, uma vez que o homem jamais contempla: ele faz.

É para o artista, para o escritor, que o problema se põe de uma maneira particularmente aguda ao mesmo tempo que equívoca; pois não é em nome da pura contemplação, mas de um projeto definido, que se pretende afirmar então a indiferença das situações humanas; o criador projeta na obra de arte um dado que ele justificará enquanto matéria dessa obra; qualquer dado pode assim ser salvo, tanto um massacre quanto uma farsa. Essa justificação estética chega por vezes a ser tão notável que trai o desígnio do autor; este escritor queria nos transmitir o horror que lhe inspiram as prisões para crianças: ele conseguiu um livro tão bonito que, encantados pela narrativa, pelo estilo, pelas imagens, esquecemos o horror da prisão ou até nos surpreende-

mos admirando-a. Não nos inclinaremos a pensar então que se a morte, a miséria, a injustiça podem ser transfiguradas para nossa alegria, não é um mal que haja a morte, a miséria, a injustiça?

Mas aqui também não se deve confundir o presente com o passado. Em relação ao passado, nenhuma ação é mais possível; houve a guerra, a peste, o escândalo, a traição, e não temos nenhum meio de impedir que isso tenha ocorrido; sem nós, o carrasco se fez carrasco, a vítima foi submetida a seu destino de vítima; tudo o que podemos fazer é impedir a história deles de recair na noite indistinta do ser, é desvelá-la, integrá-la ao patrimônio humano, elevá-la à dignidade da existência estética que porta em si sua finalidade; mas era preciso primeiro que essa história se realizasse; ela se realizou como escândalo, revolta, crime, sacrifício, e só pudemos tentar salvá-la porque ela oferecia primeiramente uma figura. Hoje também deve existir antes de ser confirmado em sua existência: ele só existe como engajamento *et parti pris*. Se inicialmente considerávamos o mundo como um objeto a ser manifestado, se pensávamos que estava salvo por essa destinação, de maneira que tudo nele nos parecesse já justificado e que nada mais houvesse dele a ser recusado, então não haveria mais nada a dizer, pois nenhuma forma nele se desenharia; ele só se desvela através da recusa, do desejo, do ódio, do amor. Para que o artista tenha um mundo a expressar, é preciso primeiro que ele esteja situado nesse mundo, oprimido ou opressor, resignado ou revoltado, homem entre os homens. Mas então ele encontra no cerne de sua existência a exigência comum a todos os homens; é preciso que ele queira a liberdade em si e universalmente; é preciso que tente conquistá-la: à luz desse projeto as situações se hierarquizam e razões de agir se descobrem.

2. Liberdade e libertação

Uma das principais objeções dirigidas ao existencialismo é a de que o preceito “querer a liberdade” é apenas uma fórmula oca e não

propõe nenhum conteúdo concreto para a ação. Mas o problema é que começaram esvaziando a palavra liberdade de seu sentido concreto; já vimos que a liberdade só se realiza engajando-se no mundo: de tal maneira que seu projeto rumo à liberdade se encarna para o homem em condutas definidas.

Querer a liberdade, querer desvelar o ser, é uma única e mesma escolha; assim se define um procedimento positivo e construtivo da liberdade que faz passar o ser à existência num movimento incessantemente superado. A ciência, a técnica, a arte, a filosofia são conquistas indefinidas da existência sobre o ser: é assumindo-se como tais que tomam sua face autêntica; é à luz dessa assunção que a palavra progresso encontra seu sentido verídico. Não se trata de se aproximar de um termo fixado: o Saber absoluto ou a felicidade do homem ou a perfeição da beleza; então todo esforço humano estaria fadado ao fracasso, pois a cada passo o horizonte recua um passo; trata-se para o homem de perseguir a expansão de sua existência e de recuperar como absoluto esse próprio esforço.

A ciência se condena ao fracasso quando, cedendo à vertigem da seriedade, pretende atingir o ser, contê-lo e possuí-lo; mas ela encontra sua verdade se se considera como um livre engajamento do pensamento no dado, visando a cada descoberta não à fusão com a coisa, mas à possibilidade de descobertas novas; então o que o espírito projeta é a realização concreta de sua liberdade. Pretende-se por vezes buscar na técnica uma justificação objetiva da ciência; mas normalmente o matemático se preocupa com a matemática, o físico com a física e não com suas aplicações. Aliás, a própria técnica não é objetivamente justificada; se ela põe como metas absolutas a economia de tempo e de trabalho que permite realizar, o conforto e luxo a que permite ter acesso, então ela aparece como inútil, absurda: pois o tempo que se ganha não pode ser amontoado num celeiro; é contraditório querer economizar a existência que precisamente só se existe se gastando, e é fácil mostrar que os aviões, as máquinas, o telefone, a radiotelegrafia não tornam os homens de hoje mais felizes que os de

antigamente. Mas na verdade não se trata de dar aos homens tempo, felicidade, não se trata de parar o movimento da vida: trata-se de realizá-lo. Se a técnica pretende preencher esta falta que a existência porta em seu seio, fracassa radicalmente; mas escapa a toda crítica se admitirmos que através dela a existência, longe de desejar repousar-se na segurança do ser, se lança à frente de si mesma a fim de se lançar ainda mais à frente, que ela visa a um desvelamento indefinido do ser por meio da transformação da coisa em instrumento e à abertura para o homem de possibilidades sempre novas. Quanto à arte, já dissemos que não deve pretender instituir ídolos: deve descobrir para os homens a existência como razão de existir; é por isso que Platão, que queria arrancar os homens da terra e destiná-los ao céu das Idéias, condenava os poetas; é por isso que todo humanismo, ao contrário, os coroa de louros. A arte revela o transitório como absoluto; e como a existência transitória se perpetua através dos séculos, é preciso também que através dos séculos a arte perpetue essa revelação que jamais será acabada. Assim, as atividades construtivas do homem só adquirem um sentido válido quando são assumidas como movimento rumo à liberdade; e reciprocamente se vê que um tal movimento é concreto: descobertas, invenções, indústrias, cultura, quadros, livros povoam concretamente o mundo e abrem para os homens possibilidades concretas.

Talvez seja permitido sonhar com um futuro em que os homens não conhecerão outro uso de sua liberdade que não este livre desdobramento dela mesma: uma atividade construtiva seria possível para todos, cada um poderia visar positivamente ao seu próprio futuro através de seus projetos. Hoje, porém, o fato é que há homens que só podem justificar sua vida por meio de uma ação negativa. Nós já vimos: todo homem transcende a si mesmo. Mas ocorre que essa transcendência seja condenada a recair inutilmente sobre si mesma porque é apartada de suas metas. É isso que define uma situação de opressão. Uma situação como essa jamais é natural: o homem não é oprimido pelas coisas; da mesma forma, a não ser que seja uma crian-

ça ingênua que bate em pedras, ou um príncipe desvairado que manda fustigar o mar, ele não se revolta contra as coisas: somente contra os outros homens. A resistência das coisas sustenta a ação do homem como o ar o vôo da pomba; e ao se projetar através dela, o homem aceita constituí-la como obstáculo, ele assume o risco de um fracasso no qual não vê um desmentido de sua liberdade. O explorador sabe que pode ser obrigado a recuar antes de chegar ao objetivo, o sábio, que tal fenômeno pode permanecer obscuro para ele, o técnico, que sua tentativa pode abortar: esses recuos, esses erros são ainda um modo de desvelamento do mundo. E certamente um obstáculo material pode cruelmente se opor a um empreendimento: as inundações, os tremores de terra, os gafanhotos, as epidemias, a peste são flagelos; mas é aqui que há uma verdade do estoicismo: um homem deve assumir até mesmo essas desgraças, e uma vez que ele jamais deve demitir-se de si mesmo em favor de coisa alguma, a destruição de coisa alguma jamais será para ele uma ruína radical; nem mesmo sua morte é um mal, uma vez que ele só é homem na medida em que é mortal: ele deve assumi-la como o termo natural de sua vida, como o risco implicado por todo procedimento vivo. Somente o homem pode ser um inimigo para o homem, somente ele pode lhe furtar o sentido de seus atos, de sua vida, porque cabe também somente a ele confirmá-lo em sua existência, reconhecê-lo efetivamente como liberdade. É aqui que a distinção estoica entre as “coisas que não dependem de nós” e aquelas que “dependem de nós” se mostra insuficiente: pois “nós” é legião e não um indivíduo; cada um depende dos outros e o que me acontece por meio dos outros depende de mim quanto a seu sentido; não se passa por uma guerra, por uma ocupação, como se passa por um tremor de terra: é preciso tomar partido a favor ou contra e assim as vontades estrangeiras se tornam aliadas ou hostis. É essa interdependência que explica que a opressão seja possível e que seja odiosa. Como vimos, para se realizar minha liberdade exige desembocar num futuro aberto: são os outros homens que abrem o futuro para mim, são eles que, ao constituírem o mundo, definem meu futuro; mas se em vez de

permitirem que eu participe desse movimento construtor, eles me obrigarem a consumir em vão minha transcendência, se me mantiverem abaixo deste nível que conquistaram e a partir do qual se efetua as novas conquistas, então eles me apartam do futuro, transformam-me em coisa. A vida se aplica a um só tempo a se perpetuar e a se superar; se ela nada faz além de se manter, viver é apenas não morrer, e a existência humana não se distingue de uma vegetação absurda; uma vida só se justifica se seu esforço para se perpetuar estiver integrado em sua superação, e se sua superação não tiver outros limites além daqueles que o próprio sujeito fixa para si. A opressão divide o mundo em dois clãs: há aqueles que edificam a humanidade lançando-a à frente de si mesma e aqueles que são condenados a bater os pés sem esperança, apenas para entreter a coletividade; a vida destes é pura repetição de gestos mecânicos, seu lazer basta simplesmente para a recuperação de suas forças; o opressor se alimenta de sua transcendência e se recusa a prolongá-la por um livre reconhecimento. Só resta ao oprimido uma solução: negar a harmonia desta humanidade de que se pretende excluí-lo, dar a prova de que é homem e de que é livre revoltando-se contra os tiranos. Para evitar essa revolta, uma das artimanhas da opressão será camuflar-se em situação natural: já que de fato não poderíamos nos revoltar contra a natureza. Quando um conservador quer demonstrar que o proletariado não é oprimido, declara que a distribuição atual das riquezas é um fato natural e que, portanto, não há meio de recusá-la; e sem dúvida ele tem as cartas na mão para provar que, estritamente falando, não se rouba do operário o produto de seu trabalho, uma vez que a palavra *roubo* supõe as convenções sociais que, por outro lado, autorizam esse tipo de exploração; mas o que o revolucionário indica com essa palavra é que o regime atual é um fato humano. Enquanto tal, ele deve ser recusado. Essa recusa aparta, por sua vez, a vontade do opressor deste futuro para o qual ele pretendia lançar-se sozinho: um outro futuro o substitui, que é o da revolução. A luta não é de palavras ou de ideologias, ela é real e concreta: se é este futuro que triunfa e não aquele, é o oprimido que

se realiza como liberdade positiva e aberta, é o opressor que se torna um obstáculo, uma coisa.

Há, portanto, duas maneiras de superar o dado: é muito diferente prosseguir uma viagem ou evadir-se de uma prisão. Nos dois casos, o dado está presente em sua superação; mas num caso está presente enquanto aceito e no outro enquanto recusado, o que faz uma diferença radical. Hegel confundiu esses dois movimentos sob o vocábulo ambíguo "*aufheben*"; e é nessa ambigüidade que repousa todo o edifício de um otimismo que nega o fracasso e a morte; é isso que permite olhar o futuro do mundo como um desenvolvimento contínuo e harmonioso; essa confusão é a fonte e também a conseqüência, é um perfeito resumo dessa frouxidão idealista e verbosa que Marx censura em Hegel e à qual ele opõe uma dureza realista. A revolta não se integra ao desenvolvimento harmonioso do mundo, não quer integrar-se a ele, mas explodir no coração desse mundo e romper sua continuidade. Não é um acaso que Marx defina não positivamente mas negativamente a atitude do proletariado: ele não o mostra como afirmando-se a si mesmo ou como buscando realizar uma sociedade sem classes; mas primeiramente como tentando suprimir-se enquanto classe. E é precisamente por não ter outra saída além da negativa que essa situação deve ser suprimida.

Nessa supressão, todos os homens estão interessados e, como diz o próprio Marx, tanto o opressor quanto o oprimido: pois cada um necessita que todos os homens sejam livres. Há casos em que o escravo não conhece sua servidão e em que será preciso trazer-lhe de fora o germe de sua libertação: sua submissão não basta para justificar a tirania que se exerce contra ele. O escravo é submisso quando se conseguiu enganá-lo de tal maneira que sua situação não lhe parece imposta por homens mas imediatamente dada pela natureza, pelos deuses, por potências contra as quais a revolta não tem sentido; então não é por uma demissão de sua liberdade que ele aceita sua condição, uma vez que não pode imaginar outra; e no interior deste mundo no qual encerra sua ignorância ele pode, em suas relações com seus amigos, por exemplo, viver como homem moral e livre. O conservador faz

disso um argumento para pretender que não se pode perturbar essa paz: não se deve dar instrução ao povo nem conforto a indígenas colonizados; é preciso amordaçar os "instigadores"; é o sentido de um velho conto de Maurras: não se deve despertar o adormecido, pois seria despertá-lo para a infelicidade. Decerto que não se trata de, a pretexto de libertação, lançar os homens à sua revelia num mundo novo que não escolheram, sobre o qual não têm poder. Os escravocratas da Carolina tinham o jogo na mão quando mostravam aos que os tinham vencido velhos escravos negros completamente perdidos diante de uma liberdade com a qual não sabiam o que fazer, a reivindicar chorando seus antigos senhores; essas falsas libertações — ainda que em certos casos sejam inevitáveis — esmagam aqueles que delas são vítimas como um novo golpe do destino cego. O que é preciso fazer é fornecer ao escravo ignorante o meio de transcender sua situação pela revolta, é dissipar sua ignorância; sabe-se que o problema dos socialistas do século XIX foi justamente desenvolver no proletariado uma consciência de classe; vemos na vida de uma Flora Tristan, por exemplo, o quanto semelhante tarefa era ingrata: o que ela queria para os trabalhadores era preciso primeiro querer sem eles. Mas com que direito se poderia querer algo por outrem?, pergunta o conservador, que no entanto olha o operário ou o indígena como uma "criança grande" e não hesita em dispor da vontade de uma criança. E com efeito, nada é mais arbitrário do que intervir como estrangeiro num destino que não é o nosso: chega a ser um dos escândalos da caridade — no sentido cívico da palavra — que ela se exerça de fora, segundo o capricho daquele que a distribui e que é desinteressado de seu objeto. Contudo, a causa da liberdade não é mais de outrem do que minha: ela é universalmente humana. Se quero que o escravo tome consciência de sua servidão, é ao mesmo tempo para que eu mesmo não seja tirano — pois toda abstenção é cumplicidade, e a cumplicidade é aqui tirania — e para que possibilidades novas se abram para o escravo libertado e através dele para todos os homens. Querer a existência, querer desvelar o mundo, querer os homens livres é uma única vontade.

Aliás, o opressor mente se pretende que o oprimido quer positivamente a opressão; ele apenas se abstém de não a querer, porque ignora até mesmo a possibilidade da recusa. Tudo a que pode se propor uma ação externa é colocar o oprimido em presença de sua liberdade; então ele decidirá positivamente, livremente. O fato é que ele se decide contra a opressão e é então que o movimento de libertação começa verdadeiramente. Pois se é verdade que a causa da liberdade é a causa de cada um, também é verdade que a urgência da libertação não é a mesma para todos; Marx diz com razão: é apenas para o oprimido que ela aparece como imediatamente necessária. Quanto a nós, não acreditamos em uma necessidade de fato, mas em uma exigência moral; o oprimido só pode realizar sua liberdade de homem na revolta, uma vez que o próprio da situação contra a qual se revolta é precisamente interditar-lhe qualquer desenvolvimento positivo; é apenas na luta social e política que sua transcendência se supera ao infinito. Decerto que o proletário não é mais naturalmente que qualquer outro um homem moral; ele pode fugir de sua liberdade, dissipá-la, vegetar sem desejo, dedicar-se a um mito inumano; e a astúcia de um capitalismo "esclarecido" será fazê-lo esquecer sua preocupação de justificação autêntica, propondo-lhe, na saída da fábrica onde um trabalho mecânico absorve sua transcendência, divertimentos em que esta acaba de se perder: é a política do patronato americano, que faz o operário cair na armadilha dos esportes, dos "gadgets", dos carros e das geladeiras. Entretanto, ele tem no conjunto menos tentações de traição que os membros das classes privilegiadas, porque a saciação de suas paixões, o gosto pela aventura, as satisfações da seriedade social lhe são interditas. E sobretudo, ao mesmo tempo em que podem cooperar com a luta contra a opressão, é possível também para o burguês, para o intelectual, usar positivamente sua liberdade: seu futuro não é impedido. É o que indica Ponge, por exemplo, quando escreve que faz literatura "pós-revolucionária"; é permitido ao escritor, como ao cientista, ao técnico, realizar, antes que a revolução se faça, esta recriação do mundo que deveria ser a obra de todo homem se em algum lugar

a liberdade não estivesse acorrentada. Se é ou não desejável prever o futuro, se os homens têm que renunciar ao uso positivo de sua liberdade enquanto a libertação de todos não for concluída, ou, ao contrário, se toda realização humana deve servir à causa do homem, são pontos em relação aos quais a própria política revolucionária hesita. No interior da própria URSS, a relação entre a construção do futuro e a luta do presente parece ser definida de maneiras muito diversas de acordo com os momentos e as circunstâncias. É também um ponto a respeito do qual cada indivíduo tem que inventar livremente sua solução. O que podemos em todo caso afirmar é que o oprimido está mais totalmente engajado na luta do que aqueles que, ao mesmo tempo em que recusam com ele sua servidão, não estão a ela submetidos; mas que, por outro lado, todo homem está preocupado por essa luta de uma maneira tão essencial que não poderia realizar-se moralmente sem nela tomar parte.

O problema se complica na prática pelo fato de que hoje a opressão tem mais de uma face: o felá árabe é oprimido ao mesmo tempo pelos xeiques e pela administração francesa ou inglesa; qual dos dois inimigos será preciso combater? O interesse do proletariado francês não é o mesmo que o do indígena colonizado: a qual deles servir? Mas a questão aqui é política antes de ser moral: é preciso fazer com que toda opressão seja abolida; cada um deve conduzir sua luta em ligação com a dos outros e integrando-a ao desígnio geral; que ordem seguir? que tática adotar? é questão de oportunidade e de eficácia. Isso depende também, para cada um, de sua situação singular. É possível que se seja levado a sacrificar provisoriamente uma causa cujo sucesso está subordinado ao de uma causa mais urgente a ser defendida; é possível, ao contrário, que se julgue necessário manter a tensão da revolta contra uma situação com a qual não se quer por nenhum preço consentir; assim, quando a América em guerra pediu que os líderes negros, no interesse geral, renunciassem às suas reivindicações, Richard Wright recusou, estimando que mesmo ao longo da guerra sua causa devia ser defendida. De todo modo, o que a moral exige é que o combaten-

te não se deixe cegar pela meta que se propõe ao ponto de recair no fanatismo da seriedade ou da paixão; a causa a que ele serve não deve se encerrar sobre si mesma, criando um novo elemento de separação: através de sua própria luta ele deve buscar servir à causa universal da liberdade.

O opressor logo levanta uma objeção: a pretexto de liberdade, diz ele, eis que vocês me oprimem, a meu turno; vocês me privam de *minha* liberdade. É o argumento que os escravocratas do Sul opunham aos abolicionistas, e sabe-se que os ianques eram tão imbuídos dos princípios de uma democracia abstrata que não reconheceram para si o direito de recusar aos plantadores do Sul a liberdade de possuir escravos: foi sob um pretexto inteiramente formal que a Guerra da Secessão explodiu. Um tal escrúpulo faz sorrir; entretanto, ainda hoje a América reconhece mais ou menos implicitamente aos brancos dos estados do Sul a liberdade de linchar os negros. E é o mesmo sofisma que se estampa com inocência nos jornais do PRL, e mais ou menos sutilmente em todos os órgãos conservadores. Quando um partido promete às classes dirigentes defender suas liberdades, isso significa muito exatamente que está reivindicando para elas a liberdade de explorar a classe trabalhadora. Não é em nome de uma justiça abstrata que uma tal reivindicação escandaliza: mas uma contradição aí se dissimula com má-fé. Pois uma liberdade só se quer autenticamente querendo-se como movimento indefinido através da liberdade de outrem; assim que se dobra sobre si mesma, ela se renega em proveito de algum objeto que prefira a si mesma: sabe-se que liberdade o PRL reclama: é a propriedade, o gozo, é o capital, o conforto e a segurança moral. Só temos que respeitar a liberdade quando ela se destina à liberdade, não quando ela se perde, foge e se demite de si mesma. Uma liberdade que só se aplica a negar a liberdade deve ser negada. E não é verdade que o reconhecimento da liberdade de outrem limite *minha* própria liberdade: ser livre não é ter o poder de fazer qualquer coisa; é poder superar o dado rumo a um futuro aberto; a existência de outrem enquanto liberdade define *minha* situação e ela é até a

condição de *minha* própria liberdade. Oprimem-me se me jogam na prisão: não se me impedem de jogar meu vizinho.

Da mesma maneira, o próprio opressor é consciente desse sofisma: mas quase não ousa recorrer a ele; mais do que reivindicar em sua nudez a liberdade de opressão, ele se apresenta mais naturalmente como o defensor de certos valores. Não é em seu nome que luta: é em nome da civilização, das instituições, dos monumentos, das virtudes que realizam objetivamente a situação que ele pretende manter; ele declara que todas essas coisas são belas e boas em si; defende um passado que se revestiu da dignidade gelada do ser contra um futuro incerto cujos valores ainda não foram conquistados; isso é muito bem expresso pelo rótulo “conservador”. Como alguns são conservadores de um museu ou de uma sala de medalhas, outros se fazem os conservadores do mundo dado; acentuando os sacrifícios que toda mudança necessariamente implica, eles optam pelo que foi contra o que ainda não é.

É certo que a superação do passado rumo ao futuro sempre exige sacrifícios; é apenas um jogo de palavras pretender que ao destruir um velho bairro para construir sobre suas ruínas casas novas nós o conservamos dialeticamente; nenhuma dialética poderia ressuscitar o velho porto de Marselha; o passado enquanto não superado, em sua presença de carne e osso, se desvanece absolutamente. Tudo a que pode aspirar um otimismo obstinado é que, sob essa forma singular e fixada, o passado não nos concerne, e que ao sacrificá-lo não sacrificamos nada; assim, muitos revolucionários consideram sadio recusar todo apego ao passado, professar o desprezo pelos monumentos, pelas tradições. “O que estamos fazendo aqui? estamos perdendo nosso tempo”, dizia um jornalista de esquerda caminhando impaciente numa rua de Pompéia. Essa atitude se confirma por si mesma; afastemo-nos do passado, e dele não restará mais nenhum traço nem no presente nem para o futuro; as pessoas da Idade Média tinham esquecido tanto a Antigüidade que nenhuma delas desejava conhecê-la. Pode-se viver sem grego, sem latim, sem catedrais, sem história. Sim; mas há

muitas outras coisas sem as quais se pode viver; não é a se reduzir que tende o homem, mas a aumentar seu poder. Abandonar o passado à noite da facticidade é uma maneira de despovoar o mundo; eu desconfiaria de um humanismo demasiado indiferente aos esforços dos homens de antigamente; se esse desvelamento de ser que foi realizado por nossos ancestrais não nos toca de nenhum modo, por que estar tão interessado por aquele que está se operando hoje, por que desejar tão ardentemente realizações futuras? Afirmar o reino humano é reconhecer o homem tanto no passado quanto no futuro. Os Humanistas do Renascimento são um exemplo da ajuda que o enraizamento no passado pode trazer a um movimento de libertação; e sem dúvida o estudo do grego e do latim não tem essa força viva em qualquer época; mas, de todo modo, o fato de ter um passado faz parte da condição de homem; se o mundo atrás de nós estivesse nu, praticamente não poderíamos perceber diante de nós outra coisa que não um morno deserto. É preciso tentar retomar para si, através de nossos projetos vivos, esta liberdade que se engajou no passado, e integrá-la ao mundo presente.

Mas, por outro lado, sabemos que se o passado nos concerne, não é enquanto dado bruto: é enquanto possui uma significação humana; se essa significação só pode ser reconhecida por meio de um projeto que recuse a herança do passado, então essa herança deve ser recusada: seria absurdo manter contra o homem um dado que só é precioso enquanto nele se exprime a liberdade do homem. Há um país no qual o culto do passado é mais do que em qualquer outro lugar erigido em sistema: é o Portugal de hoje; mas é ao preço de um desprezo deliberado pelo homem. Em todas as colinas em que se erguiam ruínas, Salazar mandou reconstruir a grandes custos castelos novíssimos, e em Óbidos ele não hesitou em destinar a essa restauração os créditos reservados para a Maternidade, que se foi obrigado a fechar; nos arredores de Coimbra, onde devia ser edificada uma colônia infantil, ele gastou tanto dinheiro para reproduzir em escala reduzida os diferentes tipos de velhas casas portuguesas que quatro crianças mal podiam

ser abrigadas nessa monstruosa aldeia. Em toda parte estimulam-se as danças, os cantos, as festas locais, o uso dos velhos trajes regionais: jamais se abre uma escola. Percebe-se aqui sob sua forma extrema o absurdo de uma escolha que prefere a Coisa ao Homem, quando apenas dele a Coisa pode receber seu valor. Danças, cantos, trajes regionais podem ser comoventes porque nas duras condições em que viviam os camponeses de antigamente essas invenções representam a única livre realização que lhes foi permitida; por meio dessas criações eles se arrancavam de seu trabalho servil, transcendiam sua situação e se afirmavam como homens diante das bestas de carga; em toda parte onde essas festas ainda existem espontaneamente, onde elas mantiveram esse caráter, elas têm seu sentido e seu valor. Mas cerimoniosamente reproduzidas para a edificação de turistas indiferentes, elas não passam de um documentário tedioso, ou mesmo de uma mistificação odiosa. É um sofisma querer manter pela coerção coisas que tiram todo o seu valor do fato de que os homens tentavam, através delas, evadir-se das coerções. Da mesma maneira, todos aqueles que opõem à evolução social o respeito pelas velhas rendas, pelos tapetes, pelas toucas camponesas, pelas casas pitorescas, pelos trajes regionais, pela tecelagem à mão, pela velha linguagem etc. sabem muito bem que estão de má-fé: eles próprios não têm tanta consideração pela realidade presente dessas coisas, e, na maior parte do tempo, a vida deles mostra bem isso. Decerto que eles tratam de beócios aqueles que não reconhecem o valor incondicionado de um ponto de Alençon; mas no fundo sabem que esses objetos são menos preciosos em si que como a manifestação da civilização que representam: tanto quanto a renda, louvam-se a paciência e a submissão das mãos trabalhadoras presas à sua agulha. E é por isso que ao recusarmos a paciência e a submissão, recusamos a renda. Sabe-se também que os nazistas faziam encadernações e abajures muito bonitos com a pele humana.

Assim, a opressão não poderia de modo algum se justificar em nome do conteúdo que defende e que com má-fé erige em ídolo; associado novamente à subjetividade que o fundou, esse conteúdo exige

sua própria superação. Não amamos o passado em sua verdade viva se nos obstinamos em manter suas formas fixadas e mumificadas. O passado é um chamado, um chamado rumo ao futuro que por vezes só pode salvá-lo se o destruir. Que essa destruição seja sacrifício, seria mentiroso negar: uma vez que o homem deseja que haja ser, ele não pode renunciar sem pena a nenhuma forma de ser. Mas uma moral autêntica não ensina a recusar o sacrifício nem a negá-lo: é preciso assumi-lo.

O opressor não tenta apenas se justificar enquanto conservador. Com frequência ele prefere invocar suas realizações futuras, ele fala em nome do futuro. O capitalismo se afirma como o regime mais favorável à produção; o colono é o único capaz de explorar riquezas que o indígena deixaria incultas. É por meio de sua utilidade que a opressão tenta se defender. Mas vimos que é uma das mentiras do espírito sério pretender dar à palavra "útil" um sentido absoluto; nada é útil se não for útil para o homem, nada é útil para o homem se este não estiver em condições de definir seus próprios fins e seus próprios valores, se não for livre. Sem dúvida um regime de opressão pode realizar construções que servirão ao homem: elas lhe servirão somente no dia em que ele for livre para servir-se delas; nenhum dos benefícios da opressão é um benefício real enquanto dura o reino do opressor. Nem no passado nem no futuro se pode preferir uma Coisa ao Homem, somente ele pode constituir a razão de todas as coisas.

Enfim, o opressor pode facilmente mostrar que o respeito pela liberdade encontra sempre dificuldades, e talvez ele até afirme que não se poderia respeitar ao mesmo tempo todas as liberdades. Mas isso significa apenas que o homem deve aceitar a tensão da luta, que sua libertação deve tentar ativamente perpetuar-se, sem visar a um impossível estado de equilíbrio e de repouso; isso não significa que ele deva preferir a essa incessante conquista o sono da escravidão. Quaisquer que sejam os problemas que se coloquem para ele, os fracassos que tenha que assumir, as dificuldades com as quais se debata, ele deve a qualquer preço recusar a opressão.

3. As antinomias da ação

Como vimos, se o opressor estava consciente das exigências de sua própria liberdade, ele próprio deveria denunciar a opressão. Mas ele está de má-fé; em nome da seriedade ou de suas paixões, de sua vontade de potência ou de seus apetites, ele se recusa a renunciar a seus privilégios. Para que a ação libertadora fosse uma ação integralmente moral, seria preciso que ela se tivesse realizado através de uma conversão dos opressores: então se efetuariam uma reconciliação de todas as liberdades. Mas ninguém mais ousa entregar-se hoje a esses devaneios utopistas. Sabemos demais que não se pode mais contar com conversão coletiva. Entretanto, os opressores, pelo próprio fato de se recusarem a cooperar com a afirmação da liberdade, encarnam aos olhos de todos os homens de boa vontade o absurdo da facticidade; a moral, ao reivindicar o triunfo da liberdade sobre a facticidade, reivindica também que eles sejam suprimidos; e uma vez que, por definição, a subjetividade deles escapa a nosso domínio, é apenas sobre sua presença objetiva que será possível agir; aqui será preciso tratar outrem como uma coisa, violentá-lo, confirmando assim o fato doloroso da separação dos homens. Eis, portanto, o opressor a seu turno oprimido; e os homens que o violentam se tornam a seu turno senhores, tiranos, carrascos: em sua revolta, os oprimidos se metamorfoseiam em uma força cega, em uma fatalidade brutal; no próprio coração deles se realiza o escândalo que divide o mundo. E sem dúvida não se trata de recuar diante dessas conseqüências, pois a má vontade do opressor põe cada um na alternativa de ser inimigo dos oprimidos se não o for de seu tirano; é preciso evidentemente escolher sacrificar aquele que é um inimigo do homem; mas o fato é que se fica obrigado, para conquistar a liberdade de todos, a tratar certos homens como coisas.

Uma liberdade que se aplica a recusar a liberdade é ela própria tão escandalosa que o escândalo da violência que se exerce contra ela fica quase anulado: o ódio, a indignação, a cólera (que o próprio marxismo cultiva apesar da fria imparcialidade da doutrina) supri-

mem todos os escrúpulos. Ocorre apenas que o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos; a mistificação é uma das formas de opressão; a ignorância é uma situação em que o homem pode ser trancafiado tão estreitamente quanto numa prisão; como já dissemos, todo indivíduo pode exercer sua liberdade no interior de seu mundo: mas nem todos têm meios de recusar, ainda que através da dúvida, os valores, os tabus, as regras com que os cercaram; sem dúvida, as consciências respeitadas retomam para si o objeto de seu respeito; nesse sentido, são *responsáveis* por ele, como são responsáveis por sua presença no mundo: mas elas não são *culpadas* se sua adesão não for uma demissão de sua liberdade. Quando um jovem nazista de dezesseis anos morria gritando "Heil Hitler!", ele não era culpado, e não era ele que era odiado, mas seus senhores. O que teria sido desejável seria reeducar essa juventude enganada; seria preciso denunciar a mistificação e pôr os homens que dela são vítimas em presença de sua liberdade. Mas a urgência da luta impede esse lento trabalho. Ao mesmo tempo que ao opressor, somos obrigados a destruir todos aqueles que servem a ele, por ignorância ou mesmo por *coerção*.

Nós também o vimos: a situação do mundo é tão complexa que não se poderia lutar em toda parte ao mesmo tempo e por todos. Para obter uma vitória urgente, deveremos renunciar, ao menos provisoriamente, a servir a certas causas válidas, poderemos até ser levados a combatê-las. Assim, nenhum partido antifascista podia desejar, no decorrer da última guerra, o sucesso das revoltas indígenas no seio do império britânico: essas revoltas, ao contrário, eram apoiadas pelos regimes fascistas; e no entanto não acusaremos aqueles que, considerando sua libertação como a ação mais urgente, se aproveitavam da situação para obtê-la. É, portanto, possível, e chega até a ocorrer com frequência, que nos vejamos obrigados a oprimir, a matar homens que perseguem metas cuja validade nós próprios reconhecemos.

Ainda não se trata aí do pior escândalo da violência. Ela não nos obriga a sacrificar apenas os homens que constituem obstáculo para

nosso desígnio, mas também aqueles que lutam conosco, e a nós mesmos. Uma vez que só podemos vencer nossos inimigos agindo sobre sua facticidade, reduzindo-os a coisas, nós mesmos devemos nos fazer coisas; nesta luta em que as vontades são coagidas a se afrontar através dos corpos, tanto os corpos de nossos aliados quanto os de nossos adversários estão expostos ao mesmo acaso brutal: serão feridos, mortos, esfaimados. Toda guerra, toda revolução exige daqueles que a empreendem o sacrifício de uma geração, de uma coletividade. E mesmo fora dos períodos de crise em que corre sangue, a possibilidade permanente da violência pode constituir entre nações, entre classes, entre raças, um estado de guerra latente em que os indivíduos são sacrificados de uma maneira permanente.

Assim nos encontramos em presença deste *paradoxo* de que nenhuma ação pode ser feita pelo homem sem logo ser feita também contra homens. Essa verdade evidente, universalmente conhecida, é, porém, tão amarga que a primeira preocupação de uma doutrina da ação é normalmente a de mascarar essa dimensão de fracasso que todo empreendimento comporta. Os partidos de opressão escamoteiam o problema: eles negam o valor daquilo que sacrificam, de maneira que acham que não sacrificam *nada*. Passando com má-fé da seriedade ao niilismo, eles afirmam ao mesmo tempo o valor incondicionado de seu fim e a insignificância dos homens que usam como instrumentos. Por mais elevado que seja, o número de vítimas é sempre mensurável; e consideradas uma a uma, não passam de indivíduos; entretanto, ao longo do espaço e do tempo, o triunfo da causa abraça o infinito, interessa à coletividade inteira. Para negar o escândalo, basta negar, face ao valor da coletividade, a importância do indivíduo: ela é tudo, ele não passa de um zero à esquerda.

Num certo sentido, um indivíduo é, de fato, pouca coisa. E compreendem-se estas palavras de um misantropo que declarava em 1939: "Afim de contas, quando se olham as pessoas uma a uma, não parece uma grande perda fazer a guerra com elas." Reduzido à pura facticidade de sua presença, fixado em sua imanência, apartado de seu futuro,

privado de sua transcendência e do mundo que essa transcendência desvela, um homem não aparece mais senão como uma coisa entre as coisas, que podemos subtrair da coletividade das outras coisas sem que sua ausência deixe sobre a terra qualquer traço. Ainda que se multiplique essa miserável existência até os milhares de exemplares, sua insignificância permanece; a matemática também nos ensina que zero multiplicado por qualquer número finito permanece zero. É até possível que nessa vã abundância a miséria de cada elemento venha a se afirmar cada vez mais. Diante das fotografias dos ossários de Buchenwald e de Dachau, fossas cobertas de ossos, o horror por vezes destrói a si mesmo, assume a figura da indiferença; esta carne decomposta, esta carne animal parece tão essencialmente fadada à podridão que não podemos mais sequer lamentar que ela tenha cumprido seu destino; é quando um homem está vivo que sua morte aparece como um escândalo, mas um cadáver tem a tranquilidade estúpida das árvores e das pedras; é fácil andar sobre um cadáver, dizem aqueles que passaram pela prova, e mais ainda sobre pilhas de cadáveres; e é pela mesma razão que se explica o endurecimento descrito pelos deportados que escaparam à morte: através da doença, do sofrimento, da fome, da morte, eles não viam em seus companheiros e em si mesmos nada além de uma horda animal cuja vida e cujos desejos nada mais justificava, cujas próprias revoltas não passavam de sobressaltos de bestas. Era preciso ser amparado por uma fé política, um orgulho intelectual, uma caridade cristã para permanecer capaz de perceber o homem através desses corpos humilhados. E é por isso que os nazistas se obstinavam sistematicamente a lançar na abjeção os homens que eles queriam destruir; a repulsa que as vítimas sentiam em relação a si mesmas sufocava a voz da revolta e justificava os carrascos aos seus próprios olhos. Todos os regimes de opressão se fortificam com o envilecimento dos oprimidos. Vi na Argélia vários colonos apaziguarem sua consciência por meio do desprezo com que consideravam os árabes esmagados pela miséria: quanto mais estes eram miseráveis, mais eles se sentiam desprezíveis, de tal maneira que jamais havia es-

paço para o remorso. E é verdade que algumas tribos do Sul eram tão devastadas pela fome e pelas doenças que não se podia mais sentir diante delas nem revolta nem esperança, desejava-se antes a morte desses infelizes, reduzidos a uma animalidade tão elementar que até mesmo o instinto materno neles se encontra abolido. Entretanto, no seio dessa resignação sórdida havia crianças que brincavam e sorriam; e o sorriso delas denunciava a mentira dos opressores; ele era apelo e promessa, projetava diante da criança um futuro; um futuro de homem. Se em todos os países oprimidos um rosto de criança é tão comovente, não é porque a criança seja mais comovente, porque ela tenha direito à felicidade mais do que as outras: é porque ela é a afirmação viva da transcendência humana, ela é um olhar à espreita, uma mão ávida que se estende para o mundo, ela é esperança, projeto. A astúcia dos tiranos é prender um homem na imanência de sua facticidade, fingindo esquecer que o homem é sempre, segundo as palavras de Heidegger, "infinitamente mais do que o que seria se o reduzissem a ser o que ele é"; o homem é ser dos longes, movimento rumo ao futuro, projeto. O tirano afirma a si mesmo como transcendência, considera os outros como puras imanências: arroga-se assim o direito de tratá-los como gado. Vemos em que sofisma ele funda sua conduta: da condição ambígua que é a de todos os homens ele retém, para si, o único aspecto de uma transcendência capaz de se justificar; para os outros, o aspecto contingente e injustificado da imanência.

Mas se um tal desprezo pelo homem é cômodo, ele é também perigoso; o sentimento da abjeção pode confirmar homens numa resignação sem esperança, mas não incitá-los à luta e ao sacrifício consentido de sua vida; foi exatamente o que se viu no tempo da decadência romana, quando os homens haviam perdido com o gosto pela vida o gosto de arriscá-la. Da mesma maneira, o próprio tirano não erige abertamente esse desprezo em princípio universal: é o Judeu, o negro, o indígena que ele encerra em sua imanência; com seus servidores, seus soldados, ele sustenta uma outra linguagem. Pois é demasiadamente claro que se o indivíduo é um puro zero à esquerda, esta soma

de zeros à esquerda que é a coletividade é também um zero à esquerda; nenhum empreendimento tem importância, nenhuma derrota tanto quanto nenhuma vitória. Para requisitar a dedicação de suas tropas, o chefe, o partido autoritário, usará uma linguagem que é inversa àquela que o autoriza à opressão brutal: é porque o valor do indivíduo só se afirma em sua superação. Esse é um dos aspectos da doutrina de Hegel que os regimes ditatoriais empregam de bom grado. E é um ponto sobre o qual se recobrem a ideologia fascista e a ideologia marxista. Uma doutrina que se propõe a libertação do homem não poderia evidentemente apoiar-se no desprezo pelo indivíduo; mas ela pode não lhe propor outra salvação que não sua subordinação à coletividade. O finito não é nada senão sua passagem ao infinito; a morte de um indivíduo não é um fracasso se estiver integrada a um projeto que ultrapassa os limites da vida, uma vez que a substância dessa vida está fora do próprio indivíduo, na classe, no Estado socialista; se ensinamos o indivíduo a consentir o sacrifício, este é abolido como tal, e o soldado que renunciou a si em favor de sua causa morrerá alegremente; é assim, de fato, que morriam os jovens hitleristas. Sabe-se quantos discursos edificantes inspirou essa filosofia: é nos perdendo que nos encontramos, morrendo que realizamos nossa vida, aceitando a servidão que consumamos nossa liberdade; assim pregam todos os condutores de homens. E se alguns se recusam a ouvir essa linguagem, estão errados, são covardes: como tais, não valem nada, não merecem que nos preocupemos com eles. O homem valoroso morre alegremente por seu próprio consentimento; aquele que recusa a morte não merece nada além de morrer. Eis o problema resolvido com elegância.

Mas podemos nos perguntar se essa solução cômoda não contesta a si mesma. Em Hegel, o indivíduo é apenas um momento abstrato da História do Espírito absoluto. Isso se explica pela intuição primeira do sistema, que, identificando real e racional, esvazia o mundo humano de sua espessura sensível; se a verdade do aqui e agora são apenas o Espaço e o Tempo universais, se a verdade da causa de si é sua passagem ao outro, então o apego à substância individual da vida é eviden-

temente um erro, uma atitude inadequada. O momento essencial da moral hegeliana é o momento do reconhecimento das consciências uma pela outra; nessa operação, o outro é reconhecido como idêntico ao eu, o que significa que em mim mesmo é apenas a verdade universal de meu eu que é reconhecida; eis, portanto, a singularidade negada, e ela só poderia reaparecer no plano natural e contingente; a salvação moral estará em minha superação rumo a este outro que é igual a mim mesmo e que, a seu turno, se superará rumo a um outro. O próprio Hegel reconhece que se essa passagem se perseguisse indefinidamente, jamais a Totalidade se realizaria, o real se dissiparia em relação: não se poderia, sem que isso fosse absurdo, sacrificar indefinidamente uma geração à seguinte; a história humana não passaria então de uma interminável seqüência de negações que jamais retornariam ao positivo; toda ação seria destruição, e a vida, uma fuga vã. É preciso admitir que haverá uma recuperação do real e que todos os sacrifícios encontrarão sua figura positiva no seio do Espírito absoluto. Mas isso implica algumas dificuldades. O Espírito é sujeito; mas quem é sujeito? Como ignorar depois de Descartes que subjetividade significa radicalmente separação? E se admitimos, ao preço de uma contradição, que o sujeito será os homens do futuro reconciliados, é preciso reconhecer que permanecem para sempre excluídos dessa reconciliação os homens de hoje, que acabam por ter sido a *substância* do real, e não *sujeitos*. Aliás, o próprio Hegel recua diante da idéia desse futuro imóvel; uma vez que o Espírito é inquietude, a dialética da luta e da conciliação jamais poderia ser interrompida: o futuro que ele considera não é a paz perpétua de Kant, mas um estado de guerra indefinido. Ele declara que essa guerra não parecerá mais como um mal no dia em que todo indivíduo tiver feito dom de si mesmo ao Estado; mas é justamente aqui que se efetua um passe de magia: pois por que ele consentiria esse dom uma vez que o Estado não conseguiria ser o acabamento do real, a Totalidade recuperando-se a si mesma? Todo o sistema aparece como uma vasta mistificação, uma vez que subordina todos os seus momentos a um termo cujo advento ele não

ousa enunciar; o indivíduo renuncia a si mesmo; mas jamais nenhuma realidade em favor da qual ele possa renunciar a si é afirmada ou recuperada. Através de toda essa sábia dialética retorna-se ao sofisma que denunciávamos: se o indivíduo não é nada, a sociedade não poderia ser alguma coisa. Se o privamos de sua substância, o Estado não tem mais substância; se ele nada tem a sacrificar, não há diante dele nada por que se sacrificar. A plenitude hegeliana logo passa ao nada da ausência. E a própria grandeza desse fracasso faz brilhar a verdade: apenas o sujeito pode justificar sua própria existência; nenhum sujeito estrangeiro, nenhum objeto saberia lhe trazer de fora a salvação. Não se pode olhá-lo como um nada, uma vez que a consciência de todas as coisas está nele.

Assim, o pessimismo niilista e o otimismo racionalista fracassam em seu esforço para escamotear a verdade amarga do sacrifício: eles suprimem também todas as razões para querê-la. A uma jovem doente que chorava porque precisava abandonar sua casa, suas ocupações, toda a sua vida passada, alguém disse: "Cure-se. O resto não tem importância. — Mas se nada tem importância — respondeu ela —, para que me curar?" Ela tinha razão. Para que este mundo tenha alguma importância, para que nossos empreendimentos tenham um sentido e mereçam sacrifícios, é preciso que afirmemos a espessura concreta e singular deste mundo, a realidade singular de nossos projetos e de nós mesmos. É o que compreendem as sociedades democráticas; elas se esforçam para confirmar os cidadãos no sentimento de seu valor individual; todo o aparelho cerimonioso dos batismos, casamentos, enterros é uma homenagem da coletividade ao indivíduo; e os ritos da justiça tentam manifestar o respeito da sociedade por cada um de seus membros considerado em sua singularidade. Ficamos surpresos e até irritados ao vermos, após ou durante um período de violência, no qual os homens são tratados como objetos, a vida humana reencontrar em certos casos um caráter sagrado. Por que estas hesitações dos tribunais, estes longos processos, ao passo que homens são mortos aos milhões, como morrem animais, ao passo que aqueles

mesmos que estão sendo julgados os massacraram friamente? É porque uma vez passado o período de crise no qual, por bem ou por mal, tiveram que se decidir pela violência cega, as próprias democracias pretendem restabelecer o indivíduo em seus direitos; mais do que nunca é preciso que elas dêem a seus membros o sentido de sua dignidade, o sentido da dignidade de cada homem, um a um; é preciso que o soldado se torne novamente cidadão a fim de que a cidade continue a subsistir como tal, continue a merecer que nos dediquemos a ela.

Mas se o indivíduo é afirmado como valor singular e irreduzível, a palavra sacrifício reencontra seu sentido; o que um homem perde renunciando a seus projetos, a seu futuro, a sua vida, não aparece mais como coisa desprezível. Mesmo que ele decida que para justificar sua vida é preciso consentir limitar seu curso, mesmo que aceite morrer, há no cerne dessa aceitação um dilaceramento; pois a liberdade exige ao mesmo tempo recuperar-se a si própria como um absoluto e prolongar indefinidamente seu movimento: é através desse movimento indefinido que ela deseja retornar sobre si mesma e confirmar-se; ora, a morte interrompe seu impulso; o herói pode transcender sua morte rumo a uma realização futura, mas não estará presente nesse futuro; é o que é preciso compreender se se quiser restituir ao heroísmo seu verdadeiro valor: é que ele não é nem natural nem fácil; o herói pode superar seu pesar e consumir seu sacrifício; este não deixa de ser por isso uma renúncia absoluta. É também como uma infelicidade singular e irreduzível que será consentida a morte daqueles a que nos ligam laços singulares. Uma concepção coletivista do homem não concede existência válida a sentimentos como o amor, a ternura, a amizade; a identidade abstrata dos indivíduos autoriza apenas entre eles um companheirismo por meio do qual cada um se assimila a cada um dos outros; na marcha em tropa, nos refrões cantados em coro, nos trabalhos em comum e nas lutas comuns, todos os outros aparecem como o mesmo; ninguém nunca morre. Ao contrário, se os indivíduos se reconhecem em suas diferenças, estabelecem-se entre eles relações singulares e cada um se torna para alguns outros insubstituível. E a

violência não provoca apenas no mundo o dilaceramento do sacrifício consentido; ela é também vivida na revolta e na recusa. Até mesmo aquele que deseja uma vitória e que sabe que é preciso pagar por ela se interrogará com amargura: por que com o *meu* sangue e não com o sangue de um outro? Por que foi meu filho que morreu? E vimos que toda luta nos obriga a sacrificar pessoas a quem nossa vitória não diz respeito, pessoas que, com boa-fé, a recusam como a um cataclismo: esses morrerão no espanto, na cólera ou no desespero. Consentida como uma infelicidade, para aquele que a exerce a violência aparece como um crime. É por isso que Saint-Just, que acreditava no indivíduo e que sabia que toda autoridade é violência, dizia com uma sombria lucidez: “Ninguém governa inocentemente.”

Imagina-se que aqueles que governam não tenham a coragem de uma confissão como essa; aliás, seria perigoso para eles fazê-la em voz demasiadamente alta. Eles tentam dissimular para si próprios o crime; ao menos tentam ocultá-lo aos olhos daqueles que se submetem à sua lei. Se não podem totalmente negá-lo, tentam justificá-lo. A justificação mais radical seria a de demonstrar que ele é necessário; ele deixa então de ser um crime e se torna fatalidade. Mesmo que um fim seja posto como necessário, a contingência dos meios torna as decisões do chefe arbitrárias e cada sofrimento singular aparece como injustificado: por que esta revolução sangrenta em vez de lentas reformas? E quem ousará designar a vítima anonimamente exigida pelo desígnio geral? Ao contrário, se um único caminho se descobre como possível, se o desenrolar da história é fatal, não há mais lugar para a angústia da escolha, nem para o arrependimento, nem para o escândalo; nenhuma revolta pode mais brotar em nenhum coração. É o que faz do materialismo histórico uma doutrina tão reconfortante; elimina-se a idéia incômoda de um capricho subjetivo ou de um acaso objetivo. O pensamento e a voz dos dirigentes não fazem outra coisa a não ser refletir as exigências fatais da História. Mas para que essa fé seja viva e eficaz, é preciso que nenhuma reflexão medeie a subjetividade dos chefes e a faça aparecer como tal; se o chefe considera que

não reflete simplesmente o dado mas que o interpreta, ei-lo vítima de angústia: quem sou eu para crer em mim mesmo? E se os olhos do soldado se abrem, ele também pergunta: quem é ele para me comandar? Em vez de um profeta, ele não percebe nada mais do que um tirano. É por isso que todo partido autoritário vê o pensamento como um perigo, a reflexão como um crime: é por meio dela que o crime aparece como tal no mundo. É um dos sentidos de *O Zero e o Infinito*, de Koestler. Roubatchov desliza facilmente para o tom das confissões, pois sente que a hesitação e a dúvida são o mais radical, o mais imperdoável dos erros; muito mais que uma desobediência de capricho, minam o mundo da objetividade. Entretanto, por mais duro que seja o jugo, apesar dos expurgos, dos assassinatos, das deportações, todo regime tem oponentes: há reflexão, dúvida, contestação. E mesmo que o oponente se engane, seu erro faz brilhar uma verdade: há lugar no mundo para o erro, para a subjetividade; que esteja certo ou errado, ele triunfa, demonstra que os homens que detêm o poder podem também se enganar. E estes, aliás, sabem disso; sabem que hesitam e que decidem no risco. Muito mais do que uma fé, a doutrina da necessidade é uma arma; e se se faz uso dela, é porque se sabe muito bem que o soldado poderia agir diferentemente de como age, diferentemente de como se quer, poderia desobedecer; sabe-se muito bem que ele é livre e acorrenta-se sua liberdade. Este é o primeiro sacrifício que lhe é imposto: é, com vistas a uma libertação do homem, o de renunciar à sua própria liberdade, até em seus pensamentos. Para mascarar a violência, não se faz nada além de recorrer a uma violência nova que atinge até mesmo o espírito.

Assim seja, mas essa violência é útil, responde o partidário seguro de suas metas. E a justificação que ele invoca aqui é aquela que, da maneira mais geral, inspira e legitima toda ação. Dos conservadores aos revolucionários, através de vocabulários idealistas e morais ou então realistas e positivos, é em nome da utilidade que se desculpa o escândalo da violência. Pouco importa que a ação não seja fatalmente comandada pelos acontecimentos anteriores se for requerida pelo fim

proposto; este fim funda os meios que lhe são subordinados; e graças a essa subordinação é possível não sem dúvida evitar o sacrifício, mas legitimá-lo: é isso o que importa para o homem de ação; ele consente, tal como Saint-Just, perder sua inocência; é a arbitrariedade do crime que lhe causa repugnância, mais do que o próprio crime. Se os sacrifícios consentidos encontram seu lugar racional no seio do empreendimento, escapa-se à angústia da decisão e aos remorsos. É preciso apenas triunfar; é a derrota que transformaria em escândalo injustificado os assassinatos, as destruições, uma vez que teriam sido realizados em vão; mas a vitória dá sentido e utilidade a todas as infelicidades que serviram para conquistá-la.

Uma tal posição seria sólida e satisfatória se a palavra *útil* tivesse em si um sentido absoluto; como vimos, o próprio do espírito de seriedade é precisamente o de conferir-lhe um tal sentido ao elevar a Coisa ou a Causa à dignidade de fim incondicionado. Então o único problema que se coloca é um problema técnico; os meios serão escolhidos de acordo com sua eficácia, sua segurança, sua rapidez, sua economia; trata-se apenas de medir as relações destes fatores: tempo, despesas, probabilidade de sucesso. Ainda em tempo de guerra a disciplina evita aos subordinados esses cálculos, que concernem apenas ao estado-maior: o soldado não questiona nem a meta nem o meio de atingi-la: obedece sem discutir. Mas o que distingue a guerra e a política de qualquer outra técnica é que o material empregado é um material humano. Ora, assim como não se pode tratar como uma simples mercadoria o trabalho humano, não se pode tratar como instrumentos cegos os esforços e as vidas humanas; ao mesmo tempo que meio para atingir o fim, o homem é ele próprio fim. A palavra *útil* solicita um complemento e só poderia ter um: o próprio homem. E o soldado mais disciplinado se amotinaria se uma propaganda judiciosa não o persuadisse de que é à causa do homem que ele se dedica: à sua causa.

Mas será a causa do Homem a de cada homem? É isso que, depois de Hegel, as morais utilitárias se esforçam em demonstrar; trata-se sempre, se se quiser dar à palavra *útil* um sentido universal e absoluto,

de subsumir cada homem no seio da humanidade; declara-se que a despeito das fraquezas carnis e deste medo singular que cada um sente diante de sua morte singular, o verdadeiro interesse de cada um se confunde com o interesse geral. E é verdade que cada um está ligado a todos; mas esta é precisamente a ambigüidade de sua condição: em sua superação rumo aos outros, cada um existe absolutamente como para si; cada um está interessado na libertação de todos, mas enquanto existência separada, engajada em seus projetos singulares. De tal maneira que os termos: útil para o Homem, útil para este homem, não se recobrem. O Homem universal, absoluto, não existe em parte alguma. Por esse viés, reencontra-se ainda a mesma antinomia: a única justificação do sacrifício é sua utilidade; mas o útil é o que serve ao Homem. É, portanto, para servir a homens que é preciso desservir outros homens. Em nome de que princípio escolher entre eles?

É preciso ainda recordar que o fim supremo a que o homem deve visar é sua liberdade, única coisa capaz de fundar o valor de todo fim; o conforto, a felicidade, todos os bens relativos definidos pelos projetos humanos serão, pois, subordinados a essa condição absoluta de realização. A liberdade de um único homem deve contar mais que uma colheita de algodão ou de borracha: embora esse princípio não seja, de fato, respeitado, ele costuma ser teoricamente reconhecido. Mas o que torna o problema tão difícil é que se trata de escolher entre a negação de uma liberdade ou de outra: toda guerra supõe uma disciplina, toda revolução, uma ditadura, toda política, mentiras; do assassinato à mistificação, a ação implica todas as formas de submissão. Ela é, portanto, em todos os casos absurda? Ou é possível, no próprio seio do escândalo que ela implica, encontrar apesar de tudo razões para querer uma coisa mais do que outra?

Por um estranho compromisso que assinala bem que qualquer ação trata o homem ao mesmo tempo como meio e como fim, como objeto externo e como interioridade, levam-se geralmente em conta considerações numéricas; mais vale salvar a vida de dez homens do que a de um só. Assim, trata-se o homem como fim, pois afirmar a quanti-

dade como valor é afirmar o valor positivo de cada unidade; mas é afirmá-lo como valor quantificável e, portanto, como exterioridade. Conheci um racionalista kantiano que sustentava com paixão que é tão imoral escolher a morte de um único homem quanto deixar perecerem dez mil; ele tinha razão no sentido de que em cada assassinato o escândalo é total, dez mil mortes não são outra coisa senão dez mil exemplares de uma morte singular; nenhuma multiplicação tem influência sobre a subjetividade. Mas ele se esquecia de que, para aquele que tem que tomar a decisão, os homens são dados como objetos que se pode contar; é, portanto, lógico, ainda que essa lógica implique um escandaloso absurdo, preferir a salvação do maior número. Essa posição do problema é aliás bastante abstrata, pois é raro que se funde a escolha na pura quantidade. Estes homens entre os quais se hesita têm funções na sociedade. O general que economiza as vidas de seus soldados as economiza enquanto material humano que é útil reservar para as batalhas de amanhã ou para a reconstrução do país; e por vezes ele condena à morte milhares de civis cuja morte não lhe diz respeito para poupar a vida de cem soldados ou de dez especialistas. Um caso-limite é descrito por David Rousset em *Os dias de nossa morte*: os SS obrigavam os próprios responsáveis pelos campos de concentração a designarem os detentos bons para a câmara de gás; os políticos aceitavam assumir essa responsabilidade porque pensavam possuir um princípio válido de seleção: protegiam os políticos de seu partido, pois a vida desses homens dedicados a uma causa que eles achavam justa lhes parecia a mais útil a ser salvaguardada. Sabe-se que muito se censurou nos comunistas essa parcialidade; entretanto, uma vez que de nenhum modo se podia eludir a atrocidade desses massacres, o único partido era tentar, na medida do possível, racionalizá-la.

Parece que quase não avançamos, pois em suma voltamos a dizer que o que nos aparece como útil é sacrificar os homens menos úteis por aqueles que são mais. Mas essa própria remissão do útil ao útil vai nos esclarecer: o complemento da palavra *útil* é a palavra *homem*, mas é também a palavra *futuro*. É o homem, na medida em que, segundo a fórmula

de Ponge, ele é “o futuro do homem”. E de fato, apartado de sua transcendência, reduzido à facticidade de sua presença, um indivíduo não é nada; é através de seu próprio projeto que ele se realiza, através do fim visado que ele se justifica; essa justificação está, pois, sempre por vir. Apenas o futuro pode assumir a responsabilidade sobre o presente e mantê-lo vivo ao superá-lo. É à luz do futuro, que é o sentido e a própria substância da ação, que uma escolha se tornará possível. Os homens de hoje serão sacrificados pelos de amanhã, porque o presente aparece como a facticidade que é preciso transcender rumo à liberdade. Nenhuma ação é concebível sem essa afirmação soberana do futuro. Mas é preciso ainda entender-se sobre o que essa palavra recobre.

4. O presente e o futuro

A palavra *futuro* tem dois sentidos, correspondentes aos dois aspectos da condição ambígua do homem, que é falta de ser e é existência; é ao mesmo tempo como ser e como existência que ele é visado. Quando encaro meu futuro, considero este movimento que, ao prolongar minha existência de hoje, realizará meus projetos presentes e os superará rumo a fins novos: o futuro é o sentido definido de uma transcendência singular e está tão estreitamente ligado ao presente que compõe com ele uma única forma temporal; é esse futuro que Heidegger considera como uma realidade dada a cada instante. Mas os homens sonharam ao longo dos séculos com um outro futuro em que lhes seria permitido que se recuperassem como seres na Glória, na Felicidade ou na Justiça; esse futuro não prolongava o presente, mas fundava no mundo como que um cataclismo anunciado por signos que interrompiam a continuidade do tempo: por um Messias, por meteoros, por trombetas do Julgamento final. Ao transportarem para o céu o reino de Deus, os cristãos praticamente o despojaram de seu caráter temporal, ainda que ele só tivesse sido prometido ao crente no termo de sua vida. É o humanismo anticristão do século XVIII que faz com que o mito desça novamente à terra. Então, através da idéia

de progresso, elabora-se uma idéia do futuro em que se fundem seus dois aspectos: o futuro aparece a um só tempo como o sentido de nossa transcendência e como a imobilidade do ser; ele é humano, terrestre, e é o repouso das coisas. É sob essa forma que ele se reflete com hesitação no sistema de Hegel e no de Auguste Comte. É sob essa forma que ele é tão freqüentemente evocado hoje, seja enquanto unidade do Mundo, seja enquanto Estado socialista acabado. Nos dois casos, o Futuro aparece ao mesmo tempo como o infinito e como a totalidade, como o número e como a unidade da conciliação; é a abolição do negativo, a plenitude e a felicidade. Compreende-se que seja possível reivindicar em seu nome qualquer sacrifício finito. Qualquer que seja a quantidade de homens hoje sacrificados, a que se aproveitará de seu sacrifício é muito mais elevada; por outro lado, em face da positividade do futuro, o presente é apenas o negativo que deve ser suprimido enquanto tal: é somente dedicando-se a essa positividade que o negativo pode desde já retornar ao positivo. O presente é a existência transitória que é feita para ser abolida: ela só se recupera ao se transcender rumo à permanência do ser futuro; é apenas como instrumento, como meio, é apenas através de sua eficácia no que toca ao advento do futuro que o presente se realiza validamente: reduzido a si, não é nada, pode-se dispor dele à vontade. É esse o sentido acabado da fórmula: o fim justifica os meios; todos os meios estão autorizados em função de sua própria indiferença. Assim, uns pensam com serenidade que a opressão presente não tem importância se, através dela, o Mundo puder se realizar como tal: então, no seio do harmonioso equilíbrio entre o trabalho e a riqueza, a opressão será por si mesma apagada. Outros pensam com serenidade que a ditadura atual de um partido, suas mentiras, suas violências não têm importância se, através dela, o Estado socialista se realizar: então a arbitrariedade e o crime desaparecerão para sempre da face da terra. E outros ainda pensam mais timidamente que os adiamentos, os compromissos não têm importância uma vez que, aos trancos e barrancos, o Futuro terminará por triunfar. É a tranquilidade da seriedade reencontrada por

todos aqueles que, projetando-se rumo a um Futuro-Coisa, nele abisnam sua liberdade.

Vimos, entretanto, que, apesar das exigências de seu sistema, o próprio Hegel não ousa iludir-se com a idéia de um futuro imóvel; ele admite que, sendo o espírito inquietude, a luta jamais cessará. Marx não considera o advento do Estado socialista como um resultado absoluto, mas como o termo de uma pré-história a partir da qual a verdadeira história começa. Bastaria no entanto, para que o mito do futuro fosse válido, que essa história pudesse ser concebida como um desenvolvimento harmonioso no qual os homens reconciliados se realizariam como pura positividade; mas esse sonho não é permitido, uma vez que o homem é originalmente negatividade. Nenhum abalo social, nenhuma conversão moral pode suprimir esta falta que está em seu cerne; é fazendo-se falta de ser que o homem existe, e a existência positiva é essa falta assumida, mas não abolida; não se pode fundar na existência um saber abstrato que, desviando-se do ser, visaria apenas à própria harmonia dos existentes: pois seria então o silêncio absoluto do em-si que se encerraria sobre essa negação da negatividade; sem esse movimento singular que o lança rumo ao ser, o homem não existiria. Mas então não se poderia imaginar reconciliação das transcendências: elas não têm a docilidade indiferente de uma pura abstração, elas são concretas e disputam concretamente o ser. O mundo que desvelam é um campo de batalha onde não há terreno neutro e que também não se pode distribuir em parcelas: pois é através do mundo inteiro que se afirma cada projeto singular. A ambigüidade fundamental da condição humana abrirá sempre para os homens a possibilidade de opções opostas; sempre haverá neles o desejo de ser este ser de que eles se fazem falta, a fuga diante da angústia da liberdade; o plano do inferno, da luta, jamais será abolido; a liberdade jamais será dada, mas estará sempre por conquistar: é o que expressava Trotsky quando considerava o futuro como revolução permanente. Assim, é um sofisma que se oculta neste abuso verbal de que todos os partidos se valem para justificar sua política, declarando que o mundo ainda

está em guerra. Se se entende por isso que a luta não está terminada, que o mundo está exposto a interesses opostos e que se afrontam na violência, diz-se a verdade; mas quer-se também dizer que uma tal situação é anormal e exige condutas anormais; a política que ela comporta pode recusar qualquer princípio moral, uma vez que tem apenas uma forma provisória: mais tarde, agir-se-á de acordo com a justiça e com a verdade. À idéia de guerra atual opõe-se a de uma paz futura em que o homem reencontrará, com uma situação estável, a possibilidade de uma moral. Mas na verdade, se a divisão e a violência definem a guerra, o mundo sempre esteve em guerra, sempre estará; se o homem espera a paz universal para tentar fundamentar validamente sua existência, esperará indefinidamente: jamais haverá futuro *outro*.

É possível que alguns recusem essa afirmação como fundamentada em proposições ontológicas contestáveis: deve-se ao menos reconhecer que esse futuro harmonioso é apenas um sonho incerto e que de todo modo não é nosso. Nosso poder sobre o futuro é limitado, o movimento de expansão da existência exige que nos esforcemos a cada instante para aumentá-lo; mas ali onde ele se interrompe, interrompe-se também nosso futuro; além dele não há mais nada, pois mais nada é desvelado. Dessa noite informe não saberíamos tirar nenhuma justificação de nossos atos; ela os condena com a mesma indiferença; ao apagar os erros e as derrotas de hoje, apagará também seus triunfos; tanto quanto um paraíso, ela pode ser caos ou morte; um dia, talvez, os homens voltarão à barbárie, um dia a Terra não será mais do que um planeta gelado. Nessa perspectiva, todos os momentos se confundem na indistinção do nada e do ser. Não é a esse futuro incerto, estrangeiro, que o homem deve confiar o cuidado de sua salvação: cabe-lhe assegurá-lo no seio de sua própria existência; essa existência só é concebível, nós já o dissemos, como afirmação do futuro, mas de um futuro humano, de um futuro finito.

Esse sentido de finitude é hoje difícil de salvaguardar. As cidades gregas e a república romana puderam querer-se em sua finitude porque o infinito que as investia eram apenas trevas para elas; elas morre-

ram dessa ignorância, mas também viveram dela. Hoje, no entanto, temos muita dificuldade em viver, porque estamos aplicados demais em lograr a morte. Somos conscientes de que por cada um de nossos empreendimentos o mundo inteiro está interessado, e esse alargamento espacial de nossos projetos implica também sua dimensão temporal; por meio de uma simetria paradoxal, enquanto um indivíduo dá valor a um dia de sua vida, uma cidade a um ano, os interesses do Mundo se calculam por séculos; quanto maior a densidade humana que se considera, mais o ponto de vista da exterioridade triunfa sobre o da interioridade, e a idéia de exterioridade implica também a de quantidade. Assim, as medidas mudaram de escala, em torno de nós o espaço e o tempo se dilataram: um milhão de homens hoje é pouca coisa e um século nos parece apenas como um momento provisório; entretanto, o indivíduo não é tocado por essa transformação, sua vida mantém o mesmo ritmo, sua morte não recua diante dele; ele prolonga seu poder sobre o mundo por meio de instrumentos que lhe permitem devorar as distâncias e multiplicar o rendimento de seu esforço no tempo; mas ele jamais deixa de ser um só. Entretanto, em vez de aceitar seus limites, tenta aboli-los. Pretende agir sobre tudo e sabendo tudo. Ao longo dos séculos XVIII e XIX desenvolveu-se o sonho de uma ciência universal que, manifestando a solidariedade das partes do todo, permitiu também um poder universal; era um sonho "sonhado pela razão", segundo as palavras de Valéry, mas que por isso não deixava de ser oco, como todos os sonhos. Pois um sábio que pretendesse tudo saber sobre um fenômeno o dissolveria no seio da totalidade; e um homem que pretendesse agir sobre a totalidade do Universo veria desvanecer-se o sentido de sua ação. Assim como a infinidade aberta a meu olhar se contrai acima de minha cabeça num teto azul, minha transcendência acumula ao longe a espessura opaca do futuro; mas é entre o céu e a terra que há um campo perceptivo com suas formas e suas cores; e é no intervalo que me separa hoje de um futuro imprevisível que há significações, fins rumo aos quais dirigir meus atos. Desde que se introduz no mundo a presença

do indivíduo finito, presença sem a qual não há mundo, formas finitas se recortam através do espaço e do tempo. E assim como uma paisagem não é apenas uma transição, mas um objeto singular, um acontecimento não é apenas uma passagem, mas uma realidade singular. Se se nega com Hegel a espessura concreta do aqui e agora em proveito do espaço-tempo universal, se se nega a consciência separada em proveito do Espírito, perde-se com Hegel a verdade do mundo.

Assim como ao Universo, não se deve olhar a História como uma totalidade racional. O homem, a humanidade, o universo, a história são, segundo a expressão de Sartre, "totalidades destotalizadas", ou seja, a separação não exclui a relação, nem o contrário. Só existe sociedade através da existência de indivíduos singulares; do mesmo modo que as aventuras humanas se destacam sobre o fundo do tempo, uma por uma acabadas, ainda que estejam todas abertas para a infinidade do futuro, e assim suas figuras singulares se implicam sem se destruírem. Uma tal concepção não contradiz a de uma inteligibilidade histórica; pois não é verdade que o espírito deva optar entre o absurdo contingente do descontínuo e a necessidade racionalista do contínuo: cabe-lhe, ao contrário, destacar sobre o fundo único do mundo uma pluralidade de conjuntos coerentes e, inversamente, compreender esses conjuntos na perspectiva de uma unidade ideal do mundo. Sem levantar todo o problema da compreensão e da causalidade históricas, basta constatar no seio das formas temporais a presença de encadeamentos inteligíveis para que previsões sejam possíveis e, no mesmo movimento, a ação. E na verdade, qualquer que seja a filosofia a que nos liguemos, que nossa incerteza manifeste uma contingência objetiva e fundamental ou que expresse nossa ignorância subjetiva em face de uma rigorosa necessidade, a atitude prática permanece a mesma: precisamos decidir sobre a oportunidade de um ato e tentar medir sua eficácia sem conhecer todos os fatores em presença. Assim como um cientista, para conhecer um fenômeno, não espera que jorre sobre ele a luz da ciência acabada; ao iluminar o fenômeno, ele contribui, ao contrário, para constituir a ciência: o homem de ação não esperará, pois, para decidir,

que um perfeito conhecimento lhe prove a necessidade de certa escolha; ele deve escolher primeiro e assim contribui para moldar a história. Uma tal escolha não é mais arbitrária que uma hipótese e não exclui nem a reflexão nem sequer o método; mas ela também é livre e implica riscos que é preciso assumir como tais. É sempre nas trevas que brota o movimento do espírito, quer o chamemos de pensamento ou de vontade. E, no fundo, importa muito pouco na prática que haja ou não uma Ciência da história, uma vez que essa Ciência só pode ser descoberta ao termo do futuro e que no seio de cada momento singular é preciso, de todo modo, manobrar na dúvida. Os próprios comunistas admitem que podem subjetivamente enganar-se apesar da rigorosa dialética da História. Esta não se revela hoje a eles sob sua forma acabada; eles são obrigados a prever seu desenvolvimento e essa previsão pode ser errônea. Do ponto de vista político e tático, não haverá, pois, nenhuma diferença entre uma doutrina da pura necessidade dialética e uma doutrina que deixe lugar para a contingência; a diferença é de ordem moral. Pois, no primeiro caso, admite-se uma recuperação de cada momento no futuro, e não se pretende, portanto, justificá-lo por si mesmo; no segundo caso, cada empreendimento, na medida em que envolve apenas um futuro finito, deve ser vivido em sua finitude e considerado como um absoluto que nenhum tempo estrangeiro jamais conseguirá salvar. Na verdade, aquele que afirma a unidade da história reconhece também que nela se recortam conjuntos distintos; e aquele que sublinha a singularidade desses conjuntos admite que todos transbordam para um único horizonte; assim como para todos existem ao mesmo tempo indivíduos e uma coletividade; a afirmação da coletividade contra o indivíduo se opõe, não no plano do fato mas no plano moral, à afirmação de uma coletividade de indivíduos que existem cada um por si. Ocorre da mesma maneira no que concerne ao tempo e a seus momentos, e assim como estimamos que ao negar cada indivíduo um por um, o homem anula a coletividade, pensamos que, se se entregar a uma perseguição indefinida do futuro, ele perderá sua existência sem jamais recuperá-la: ele se assemelha então

a um louco que corre atrás da própria sombra. Os meios serão, dizem, justificados pelo fim; mas são eles que o definem, e se o contradisserem no momento em que o afirmam, todo o empreendimento soçobra no absurdo. Assim, defende-se a atitude da Inglaterra na Espanha, na Grécia, na Palestina, sob o pretexto de que ela deve assumir posições contra a ameaça russa a fim de salvar com sua própria existência a civilização e os valores da democracia; mas um democrata que se defende apenas por meio de opressões equivalentes às dos regimes autoritários renega precisamente todos esses valores; quaisquer que sejam as virtudes de uma civilização, ela logo as desmente se comprá-las com a injustiça e a tirania. Inversamente, se o fim que justifica é repellido para o fundo de um futuro mítico, ele não se reflete mais sobre o meio; estando mais próximo e mais claro, o próprio meio se torna o alvo visado; ele barra o horizonte sem no entanto ser deliberadamente desejado. O triunfo da Rússia se propõe como um meio para a libertação do proletariado internacional; mas não se tornou para os stalinistas um fim absoluto? O fim só justifica os meios se permanecer presente, se for completamente desvelado no decorrer do empreendimento atual.

E conseqüentemente, se for verdade que os homens buscam no futuro uma garantia de seu êxito, uma negação de seus fracassos, é verdade que sentem também a necessidade de negar a fuga indefinida do tempo e de ter o presente em suas mãos. É preciso afirmar a existência no presente se não se quiser que a vida inteira se defina como uma evasão rumo ao nada. É assim que as sociedades instituem festas cujo papel é interromper o movimento da transcendência, pôr o fim como fim. As horas que se seguiram à libertação de Paris, por exemplo, foram uma imensa festa coletiva exaltando o final feliz e absoluto desta história singular que foi precisamente a ocupação de Paris. Havia naquele momento espíritos lúgubres que já ultrapassavam o presente rumo às dificuldades futuras; eles se recusavam a se regozijar sob o pretexto de que novos problemas logo iam se colocar; mas esse mau humor só se encontrava naqueles que pouco haviam desejado a derrota

alemã. Todos os que haviam feito desse combate o seu combate, nem que fosse apenas pela sinceridade de suas esperanças, também olhavam a vitória como uma vitória absoluta, qualquer que tivesse que ser o futuro. Ninguém era ingênuo o bastante para ignorar que logo a infelicidade encontraria outras faces; mas aquela estava banida da terra, absolutamente. É esse o sentido moderno da festa, tanto pública quanto privada. A existência tenta nela confirmar-se positivamente enquanto existência. É por isso que, como mostrou Bataille, ela se caracteriza pela destruição; a moral do ser é a moral da poupança: acumulando, visa-se à plenitude imóvel do em-si; a existência, ao contrário, é consumo: ela só se faz desfazendo-se. Para assinalar bem sua independência em relação à coisa, é este movimento negativo que a festa realiza: come-se, bebe-se, acendem-se fogos, quebra-se, despendem-se tempo e riquezas; despendem-nos por nada. Através da despesa trata-se também de estabelecer uma comunicação dos existentes, pois é por meio do movimento de reconhecimento que vai de um ao outro que a existência se confirma; nos cantos, nos risos, nas danças, no erotismo, na embriaguez, buscam-se a um só tempo uma exaltação do instante e uma cumplicidade com os outros homens. Mas a tensão da existência realizada como pura negatividade não poderia ser mantida durante muito tempo; é preciso que logo ela se engaje num novo empreendimento, que ela se lance rumo ao futuro. O momento do despendimento, a pura afirmação do presente subjetivo são apenas abstrações; a alegria se esfalfa, a embriaguez se torna fadiga, reencontramo-nos com as mãos vazias porque jamais podemos possuir o presente; é o que dá às festas seu caráter patético e frustrante. Um dos papéis da arte é fixar de uma maneira mais durável essa afirmação apaixonada da existência: a festa está na origem do teatro, da música, da dança, da poesia. Ao contar uma história, ao representá-la, fazemos com que ela exista em sua singularidade, com seu começo, seu fim, sua glória ou sua vergonha. E é assim que, na verdade, é preciso vivê-la. Na festa, na arte, os homens expressam sua necessidade de se sentir existir absolutamente. Eles devem realizar realmente esse voto. O que os de-

tém é que, desde que dão à palavra fim seu duplo sentido de meta e de encerramento, eles percebem claramente esta ambigüidade de sua condição, que é a mais fundamental de todas: que todo movimento vivo é um deslizamento na direção da morte. Mas se aceitam considerá-la de frente, descobrem também que todo movimento na direção da morte é vida. Gritava-se antigamente: "O rei morreu, viva o rei"; assim, é preciso que o presente morra para que possa viver; a existência não deve negar esta morte que ela porta em seu cerne, mas querê-la; ela deve afirmar-se como absoluto em sua própria finitude; é no seio do transitório que o homem se realiza, ou nunca. Ele precisa olhar seus empreendimentos como finitos e querê-los absolutamente.

É claro que essa finitude não é a do puro instante; dissemos que o futuro era o sentido e a substância de toda ação; seus limites não poderiam ser traçados *a priori*; há projetos que definem um futuro de um dia, de uma hora; e outros se inserem em estruturas capazes de se desenvolver através de um, dois ou vários séculos, tendo assim uma influência concreta sobre um, dois ou vários séculos. Quando se luta pela emancipação dos indígenas oprimidos, pela libertação dos Negros da América, pela edificação de um Estado palestino, pela revolução socialista, é evidente que se visa a uma meta de longo prazo; e ela é também visada concretamente, para além de nossa própria morte, através do movimento, da liga, das instituições, do partido que ajudamos a constituir. O que pretendemos é que não se deve esperar que essa meta seja justificada como ponto de partida de um novo futuro; na medida em que não temos mais poder sobre o tempo que decorrerá para além de seu advento, nada devemos esperar deste tempo para o qual trabalhamos; outros homens terão que viver suas alegrias e penas. Quanto a nós, é como fim que a meta deve ser considerada; temos que justificá-la a partir de nossa liberdade que a projetou, por meio do conjunto do movimento que culmina em sua realização. As tarefas que nos propomos e que, mesmo ultrapassando os limites de nossas vidas, são nossas, devem encontrar seu sentido em si mesmas e não num fim mítico da História.

Mas então, se rejeitamos a idéia de um futuro-mito para reter apenas a de um futuro vivo e finito, delimitando formas transitórias, a antinomia da ação não é suspensa; os sacrifícios e os fracassos atuais não nos aparecem mais como resgatados em nenhum ponto do tempo. E a utilidade não pode mais ser definida absolutamente. Não acabamos assim por condenar a ação como criminosa e absurda ao mesmo tempo em que condenamos o homem à ação?

5. A ambigüidade

Não se deve confundir a noção de ambigüidade com a de absurdo. Declarar a existência absurda é negar que ela possa dar a si um sentido, é afirmar que seu sentido jamais é fixado, que ele deve incessantemente ser conquistado. O absurdo recusa toda moral; mas a racionalização acabada do real também não deixaria lugar para a moral; é porque a condição do homem é ambígua que através do fracasso e do escândalo ele tenta salvar sua existência. Assim, dizer que a ação deve ser vivida em sua verdade, isto é, na consciência das antinomias que comporta, não significa que se deva renunciar a ela. Pierrefeu diz justamente, em *Plutarco mentiu*, que na guerra não há vitória que não possa ser vista como um insucesso, pois o objetivo visado é o aniquilamento total do inimigo e esse resultado jamais é alcançado; entretanto, há guerras vencidas, guerras perdidas. Assim ocorre com toda atividade; fracasso e êxito são dois aspectos da realidade que inicialmente não se distinguem. É exatamente isso que torna a crítica tão fácil, a arte tão difícil: o crítico está sempre com as cartas na mão para mostrar os limites que todo artista dá a si mesmo ao se definir: nem em Giotto, nem em Ticiano, nem em Cézanne a pintura é inteiramente dada; ela se busca ao longo dos séculos e jamais se acaba; um quadro em que seriam resolvidos todos os problemas pictóricos é propriamente inconcebível; mas é este movimento rumo à sua própria realidade que é a própria pintura; não se trata do vão deslocamento de uma mó girando vazia; ele se concretiza em cada tela como uma existência absoluta. A arte, a

ciência não se constituem apesar do fracasso, mas através dele; o que não impede que haja verdades e erros, obras-primas e obras sem valor, conforme a descoberta, o quadro tenham sabido ou não conquistar a adesão das consciências humanas; significa dizer que o fracasso, sempre inelutável, em certos casos é salvo, em outros não.

É interessante prosseguir nessa comparação; não porque assimilamos a ação a uma obra de arte ou a uma teoria científica, mas porque de qualquer modo a transcendência humana deve fazer face ao mesmo problema: é preciso que ela se funde, ainda que jamais lhe seja permitido realizar-se. Ora, sabe-se que nem a ciência nem a arte jamais confiaram ao futuro a preocupação de justificar sua existência presente. Em nenhuma época a arte se considera como um encaminhamento rumo à Arte: a arte dita arcaica só prepara o classicismo aos olhos dos arqueólogos; o escultor que moldava as corôes de Atenas pensava com razão fazer uma obra acabada. Em nenhuma época a ciência se considerou como parcial, lacunar; sem se crer definitiva, ela, no entanto, sempre se quis expressão total do mundo e é em sua totalidade que ela se recoloca em questão a cada era. Esse é um exemplo da maneira como o homem deve em todos os casos assumir sua finitude: não afirmando sua existência como transitória, relativa, mas refletindo nela o infinito, isto é, afirmando-a como absoluta. Só há uma arte porque a cada momento a arte absolutamente quis a si mesma; da mesma maneira, só há libertação do homem se, visando a si mesma, a liberdade se realiza absolutamente no próprio fato de se visar. Isso exige que cada ação seja considerada como uma forma acabada cujos diferentes momentos, em vez de fugirem rumo ao infinito para aí encontrar sua justificação, se refletem uns nos outros, se confirmam uns aos outros, de tal modo que não haja mais separação nítida entre presente e futuro, meios e fins.

Mas se esses momentos constituem uma unidade, não deve haver contradição entre eles. Uma vez que a libertação visada não é uma coisa situada em um tempo estrangeiro, mas um movimento que se realiza tendendo a se conquistar, ela não poderia ser alcançada se ini-

cialmente se renegasse; a ação só pode tentar se realizar por meios que destruiriam seu próprio sentido. De tal maneira que em certas situações não haverá outra saída para o homem que não a recusa. Naquilo que chamamos de realismo político não há lugar para a recusa, porque o presente é considerado como transitório; só há recusa se o homem reivindica ao presente sua existência como um valor absoluto; então ele deve absolutamente rejeitar o que negaria esse valor. É mais ou menos conscientemente em nome de uma tal moral que hoje se condena um magistrado que denunciou um comunista para salvar dez reféns e com ele todos os que estavam ligados a Vichy e pretendiam "relativizar as coisas": não se tratava de racionalizar o presente tal como era imposto pela ocupação alemã, mas de recusá-lo incondicionalmente. A Resistência não aspirava a uma eficácia positiva; ela era negação, revolta, martírio; e nesse movimento negativo, a liberdade era positiva e absolutamente confirmada.

Num certo sentido, a atitude negativa é fácil; o objeto recusado é inequivocamente dado e define inequivocamente a revolta que se opõe a ele; assim, todos os franceses antifascistas estavam unidos durante a ocupação por sua resistência comum a um único opressor. O retorno ao positivo encontra muito mais escolhos, como bem se viu na França, onde ressuscitaram, ao mesmo tempo que os partidos, as divisões e os ódios. No momento da recusa, a antinomia da ação é suspensa, o meio e o fim se reúnem; a liberdade põe imediatamente a si mesma como sua meta e se realiza ao se pôr. Mas a antinomia reaparece logo que a liberdade atribui novamente a si fins que estão à distância no futuro; então, através das resistências do dado, meios divergentes se propõem e alguns se definem como contrários a seus fins. Isto já foi freqüentemente constatado: apenas a revolta é pura. Toda construção implica o escândalo da ditadura, da violência. É o tema, entre outros, do *Spartacus* de Koestler. Os que não querem, tal como esse Spartacus simbólico, recuar diante do escândalo e se dedicar à impotência, buscam normalmente um refúgio nos valores da seriedade. É por isso que, tanto nos indivíduos quanto nas coletividades, o momento nega-

tivo é com frequência mais autêntico. Goethe, Barrès, Aragon, em sua juventude romântica, desdenhosa ou revoltada, rompem os velhos conformismos e assim propõem uma libertação real, ainda que incompleta; mas eis que mais tarde Goethe se torna servidor do Estado, Barrès, do nacionalismo, Aragon, do conformismo stalinista. Sabe-se como o espírito cristão, que era recusa da Lei morta, relação subjetiva do indivíduo com Deus através da fé e da caridade, foi substituído pela seriedade da Igreja católica; a Reforma foi uma revolta da subjetividade, mas o protestantismo a seu turno se transformou em um moralismo objetivo no qual a seriedade das obras tomou o lugar da inquietude da fé. O humanismo revolucionário, de seu lado, apenas raramente aceita a tensão da libertação permanente; ele criou uma Igreja na qual a salvação é comprada por meio de uma inscrição no partido, como ela é, alhures, comprada por meio do batismo e das indulgências. Vimos que esse recurso à seriedade é uma mentira; ele implica o sacrifício do homem à Coisa, da liberdade à Causa. Para que o retorno ao positivo seja autêntico, é preciso que envolva a negatividade, que não dissimule as antinomias entre meio e fim, presente e futuro, mas que estas nele sejam vividas numa tensão permanente; não se deve nem recuar diante do escândalo da violência, nem negá-lo, ou, o que dá no mesmo, assumi-lo com o coração leve. Kierkegaard diz que o que opõe o fariseu ao homem moral autêntico é que o primeiro considera sua angústia como uma caução segura de sua virtude; pelo fato de se perguntar: será que sou Abraão? ele conclui: sou Abraão; mas a moralidade reside na dor de uma interrogação indefinida. O problema que apresentamos não é o mesmo que o de Kierkegaard; o que nos importa é saber, em condições dadas, se é preciso ou não matar Isaac. Mas achamos também que o que distingue o tirano do homem de boa vontade é que o primeiro se baseia na certeza de suas metas, ao passo que o segundo se pergunta numa interrogação incessante: Será que é mesmo para a libertação dos homens que estou trabalhando? Será que esse fim não é contestado pelos sacrifícios através dos quais visio a ele? Ao afirmar seus fins, a liberdade deve colocá-los

entre parênteses, confrontá-los a cada momento com este fim absoluto que ela constitui para si mesma e contestar em seu próprio nome os meios dos quais se serve para conquistar a si.

Essas considerações permanecem, dirão, bastante abstratas. Na prática, o que é preciso fazer? Que ação é boa? Qual delas é má? Colocar tal questão é também cair numa abstração ingênua. Não se pergunta ao físico: que hipóteses são verdadeiras? Nem ao artista: por meio de que procedimentos se fabrica uma obra cuja beleza seja garantida? A moral não fornece mais receitas do que a ciência ou a arte. Apenas métodos podem ser propostos. Assim, na ciência, o problema fundamental é a adequação da idéia a seu conteúdo, da lei aos fatos; o lógico constata que no caso em que a pressão do dado faz explodir o conceito que serve para compreender, resolve-se inventar um outro conceito; mas ele não pode definir *a priori* o momento da invenção, muito menos prevê-la. De uma maneira análoga, pode-se dizer que no caso em que o conteúdo da ação desmente seu sentido, é preciso modificar não o sentido, que se quer aqui absolutamente, mas o próprio conteúdo; entretanto, é impossível decidir abstrata e universalmente essa relação do sentido com o conteúdo; é preciso, em cada caso particular, uma prova e uma decisão. Mas do mesmo modo também que, sem esperar dessas reflexões nenhuma solução pronta, o físico encontra proveito em refletir sobre as condições da invenção científica e o artista sobre as da criação artística, é útil para o homem de ação buscar em que condições seus empreendimentos são válidos. Vamos ver que a partir daí se descobrem perspectivas positivas.

Aparece-nos em primeiro lugar que o indivíduo enquanto tal é um dos fins para os quais se deve destinar nossa ação. Aqui vamos ao encontro dos pontos de vista da caridade cristã, do culto epicurista da amizade, do moralismo kantiano que trata cada homem como um fim. Não é apenas enquanto membro de uma classe, de uma nação, de uma coletividade que ele nos interessa, mas enquanto um único homem. Isso nos distingue do político sistemático que só se preocupa

com os destinos coletivos; e provavelmente em nada ajuda a libertação dos homens que um *clochard* tenha prazer em beber um litro de vinho, uma criança, em jogar bola, um lazarone napolitano, em se espreguiçar ao sol; é por isso que a vontade abstrata do revolucionário despreza a bondade concreta que se emprega a saciar desejos sem futuro. Entretanto, não se pode esquecer que há um laço concreto entre liberdade e existência; querer o homem livre é querer que *haja* ser, é querer o desvelamento do ser na alegria da existência; para que a idéia de libertação tenha um sentido concreto, é preciso que a alegria de existir seja afirmada em cada um, a cada instante; é espessando-se como prazer, como felicidade, que o movimento rumo à liberdade assume no mundo sua figura carnal e real. Se a satisfação de um homem velho que bebe um copo de vinho não conta nada, então a produção, a riqueza são apenas mitos ociosos; elas só têm sentido se forem susceptíveis de se recuperarem em alegria individual e viva; a economia de tempo e a conquista do lazer não têm qualquer sentido se o riso de uma criança que brinca não nos comove. Se não amamos a vida por nossa própria conta e através de outrem, é vão buscar de alguma maneira justificá-la.

O político tem, porém, razão em recusar a bondade na medida em que esta sacrifica levemente o futuro ao presente. Nas relações com cada indivíduo considerado por si, a ambigüidade da liberdade, que com bastante freqüência se aplica apenas para fugir de si mesma, introduz um difícil equívoco. O que é exatamente amar a outrem? O que é tomá-lo por fim? É evidente que não decidiremos realizar em todos os casos a vontade de todo homem. Há casos em que um homem quer positivamente o mal, isto é, a escravidão de outros homens, e é preciso então combatê-lo. Ocorre também que, sem causar danos a ninguém, ele evite sua própria liberdade, buscando apaixonada e solitariamente alcançar o ser que incessantemente se esquia a ele. Se pede nossa ajuda, será preciso dá-la a ele? Censuramos um homem que ajuda um drogado a intoxicar-se, um desesperado a suicidar-se, pois achamos que esses comportamentos inconsiderados são atenta-

dos do indivíduo contra sua própria liberdade; é preciso fazer com que ele tome consciência de seu erro, colocá-lo em presença das verdadeiras exigências de sua liberdade. Que seja, mas e se ele teimar? Será preciso então usar de violência? Ainda aí a seriedade se aplica a esquivar-se ao problema; uma vez postos os valores da vida, da saúde, do conformismo moral, não se hesitará em impô-los a outrem. Mas sabe-se que esse farisaísmo pode implicar os piores desastres: na falta de droga, ocorre que o intoxicado se mate. Assim como não se deve ceder levemente aos impulsos da piedade ou da generosidade, não se deve também servir com teimosia a uma moral abstrata; a violência só se justifica se abrir possibilidades concretas a esta liberdade que pretendo salvar; ao exercê-la, assumo por bem ou por mal um compromisso com relação a outrem e a mim mesmo; um homem que arranco à morte que ele havia escolhido tem o direito de vir me pedir meios e razões de viver; a tirania exercida contra um doente só pode ser justificada por sua cura; qualquer que seja a pureza da intenção que me anima, toda ditadura é um erro pelo qual tenho que me fazer perdoar. Também não estou em condições de tomar tais decisões a respeito de qualquer um: o exemplo do desconhecido que se joga no Sena e que hesito ou não em salvar é abstrato; na ausência de ligação concreta com esse desesperado, minha escolha jamais passará de facticidade contingente. Se me encontro na situação de cometer uma violência contra uma criança, um melancólico, um doente, alguém perdido, é porque, de uma maneira ou de outra, encontro-me também encarregado de sua educação, de sua felicidade, de sua saúde: parente ou professor, enfermeiro, médico, amigo... Então, por uma convenção tácita, pelo próprio fato de me solicitarem, aceitam ou até desejam o rigor de minha decisão; ela é tanto mais justificada quanto mais profundamente assumo minhas responsabilidades. É por isso que o amor autoriza severidades que não são permitidas à indiferença. O que torna o problema tão complexo é que, por um lado, não devemos nos fazer cúmplices dessa fuga diante da liberdade que encontramos na irreflexão, no capricho, na mania, na paixão; por outro lado, po-

rém, esse movimento fracassado do homem rumo ao ser é sua própria existência, é através do fracasso assumido que ele se afirma como liberdade. Querer proibir a um homem o erro é proibir-lhe que realize sua própria experiência, é privá-lo de sua vida. No início de *Sapato de cetim*, de Claudel, o marido de Doña Prouhèze, o Juiz, o Justo, segundo o pensamento do autor, explica que para crescer direito toda planta precisa de um jardineiro e que ele é aquele que o céu destinou à sua jovem esposa; além de ficarmos chocados com a arrogância de um pensamento como esse (pois como é que ele sabe que é ele o jardineiro esclarecido? ele não é apenas um marido ciumento?), essa assimilação de uma alma a uma planta não é aceitável; pois, para retomar palavras de Kant, o valor de um ato não está em sua *conformidade* a um modelo externo, mas em sua verdade interna. Nós recusamos os inquisidores que querem criar de fora a fé e a virtude; recusamos todas as formas de fascismo que pretendem fazer de fora a felicidade do homem; e também o paternalismo que acredita ter feito algo pelo homem ao interditar-lhe certas possibilidades de tentação, quando era preciso lhe dar razões para resistir a elas.

Assim, a *violência* não é de saída justificada quando se opõe a vontades que julgamos pervertidas; ela se torna inadmissível se toma como pretexto a ignorância para negar uma liberdade que, como vimos, pode na verdade ser exercida no seio da própria ignorância. O esforço das "elites esclarecidas" para mudar a situação da criança, do iletrado, do primitivo esmagado por superstições é uma de suas tarefas mais urgentes; mas nesse próprio esforço elas devem respeitar uma liberdade que, como a delas, é um absoluto. Elas sempre se opuseram, por exemplo, à extensão do sufrágio universal através da alegação da incompetência das massas, das mulheres, dos indígenas das colônias; mas isso é esquecer que o homem sempre tem que decidir sobre si mesmo nas trevas, que ele precisa querer para além do que sabe. Se o saber infinito era necessário (a supor que chegasse a ser concebível), então o administrador colonial também não teria direito à liberdade; a distância entre ele e o perfeito conhecimento é muito maior que a

que existe entre ele e o selvagem mais atrasado. Na verdade, votar não é governar; e governar não é apenas manobrar; há hoje um equívoco, e particularmente na França, porque pensamos que nosso destino nos escapa; não esperamos mais contribuir para fazer a história, resignamo-nos a ser submetidos a ela; nossa política interna apenas reflete o jogo das forças externas, nenhum partido pretende determinar a sorte do país, mas tão-somente prever o futuro que as potências estrangeiras preparam para o mundo e empregar o melhor possível esta parcela de indeterminação que ainda escapa às suas previsões. Arrastados por esse realismo tático, os próprios cidadãos consideram o voto não mais como a afirmação de sua vontade, mas como uma manobra, quer haja uma adesão em bloco à manobra de um partido, quer se invente a própria estratégia; os próprios eleitores se consideram não como homens que se consultam a respeito de um ponto singular, mas como forças que são arroladas e ordenadas com vistas a longínquos fins. E é sem dúvida por isso que os franceses, antes tão ávidos por declararem suas opiniões, se desinteressam de um ato que se tornou uma desanimadora estratégia. Então, com efeito, se é preciso não votar mas medir o peso de seu voto, esse cálculo exige conhecimentos tão vastos, uma tal segurança de previsão, que somente um técnico especializado pode ter a audácia de emitir uma opinião. Mas trata-se aí de um desses abusos pelos quais todo o sentido da democracia se perde; o que deveria logicamente culminar na supressão do voto. O voto deve ser na verdade a expressão de uma vontade concreta, a escolha de um representante capaz de defender, no quadro geral do país e do mundo, os interesses singulares de seus eleitores. O homem ignorante e deserdado também tem interesses a defender; somente ele é "competente" para decidir sobre suas esperanças e sua confiança. Por um sofisma que se apóia na má-fé da seriedade, não se alega apenas sua impotência formal para escolher, apresenta-se também como pretexto o conteúdo de sua escolha. Recordo-me, entre outras coisas, da ingenuidade de uma jovem bem-pensante que dizia: "O voto das mulheres é muito bom em princípio; mas se dermos o

voto às mulheres, elas votarão vermelho.” Com uma mesma impudência, declara-se quase unanimemente hoje na França que se se permitisse que os indígenas da União Francesa dispusessem de si mesmos, eles viveriam tranqüilamente em suas aldeias sem fazer nada, o que seria nefasto aos interesses superiores da Economia. E certamente o estado de estagnação em que eles escolhem viver não é aquele que um homem pode desejar para outro homem; é desejável abrir diante de negros indolentes possibilidades novas, de maneira que um dia talvez os interesses da Economia se confundam com os deles. Por enquanto, porém, deixa-se que eles vegetem numa situação tal que sua liberdade pode ser apenas negativa; o melhor que podem desejar é não se cansar, não sofrer, não trabalhar; e nega-se a eles até mesmo essa liberdade. É a forma mais acabada e mais inaceitável da opressão.

Entretanto, objeta “a elite esclarecida”, não se deixa uma criança dispor de si mesma, não se permite que ela vote. Isso é também um sofisma. Na medida em que a mulher, o escravo feliz ou resignado vivem no mundo infantil dos valores prontos, há um sentido em chamá-los de “uma eterna criança”, “uma criança grande”, mas a analogia é apenas parcial. A infância é uma situação singular: é uma situação *natural* cujos limites não são criados por outros homens e que é, de fato, incomparável com uma situação de opressão; é uma situação comum a todos os homens e para todos provisória; ela não representa, portanto, um limite apartando o indivíduo de suas possibilidades, mas, ao contrário, o momento de um desenvolvimento no qual se conquistam novas possibilidades. A criança é ignorante porque ainda não teve o tempo de se instruir, não porque esse tempo lhe foi recusado. Trata-la como criança não é barrar-lhe o futuro, mas abri-lo para ela; ela precisa ser cuidada, demanda autoridade, que é a forma que toma para ela esta resistência da facticidade através da qual se opera toda libertação. E, por outro lado, mesmo nessa situação a criança tem direito à sua liberdade e deve ser respeitada como uma pessoa humana; o que dá ao *Emílio* seu valor é o fato de Rousseau ter nele afirmado com força esse princípio. Há no *Emílio* um otimismo naturalista bem irri-

tante; na instrução da criança, bem como em toda relação com outrem, a ambigüidade da liberdade implica o escândalo da violência; num certo sentido, toda educação é um fracasso. Mas Rousseau tem razão em recusar que se oprima a infância. E é na prática muito diferente educar uma criança como se cultiva uma planta que não se consulta a propósito de suas necessidades ou considerá-la como uma liberdade diante da qual é preciso abrir o futuro.

Podemos, assim, estabelecer um primeiro ponto: o bem de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos merece ser tomado como uma meta absoluta de nossa ação; mas não estamos autorizados a decidir *a priori* sobre esse bem. Para dizer a verdade, jamais estamos autorizados de início a qualquer comportamento, e uma das consequências concretas da moral existencialista é a recusa de todas as justificações prévias que poderíamos tirar da civilização, da idade, da cultura; é a recusa de todo princípio de autoridade. Positivamente, o preceito será tratar outrem (na medida em que ele é o único interessado, o que é o momento que consideramos agora) como uma liberdade que tem por fim sua liberdade; utilizando esse fio condutor, deveremos, em cada caso singular, inventar na incerteza uma solução inédita. Por despeito amoroso uma jovem absorve um frasco de Gardenal; amigos a encontram de manhã à beira da morte, chamam um médico, ela é salva; depois ela se torna uma mãe de família feliz; seus amigos estavam certos em considerar seu suicídio como um ato precipitado e irrefletido e de colocá-la em condições de recusá-lo ou retomá-lo livremente. Mas vemos nos asilos melancólicos que tentaram vinte vezes se matar, que dedicam sua liberdade a procurar o meio de escapar aos seus carcereiros e pôr fim a angústias intoleráveis; o médico que dá tapinhas amistosos em seus ombros é seu tirano e seu carrasco. Um amigo intoxicado pelo álcool ou pelas drogas me pede dinheiro para ir comprar o veneno que lhe é necessário; exorto-o a se tratar, levo-o a um médico, tento ajudá-lo a viver; na medida em que tenho chances de ter êxito, ajo corretamente ao recusar-lhe a soma pedida. Mas se as circunstâncias me impedem de fazer algo para

mudar a situação na qual ele se debate, só me resta ceder; uma privação de algumas horas só fará exasperar inutilmente seus tormentos; e ele pode recorrer a meios extremos para obter o que não lhe dou. É também o problema abordado por Ibsen em *O pato selvagem*. Um indivíduo vive numa situação de mentira; a mentira é violência, tirania: será que direi a verdade para libertar a vítima? Seria preciso primeiramente criar uma situação tal que a verdade fosse suportável e que, perdendo suas ilusões, o indivíduo enganado encontrasse ainda em torno de si razões de ter esperança. O que torna o problema mais complexo é que a liberdade de um homem interessa quase sempre à de outros indivíduos. Eis um casal que se obstina a viver num pardieiro; se não se consegue dar-lhe o desejo de morar numa habitação mais saudável, é preciso deixá-lo seguir suas preferências; mas a situação muda se tiver filhos; a liberdade dos pais seria a ruína de seus filhos, e como é do lado destes que se encontram o futuro, a liberdade, é a eles que se deve primeiramente considerar. Outrem é múltiplo e, a partir daí, novas questões se põem.

Podemos nos perguntar primeiramente para quem buscamos a liberdade, a felicidade. Assim posto, o problema é abstrato; a resposta será, portanto, arbitrária e a arbitrariedade não passa nunca sem escândalo. Não é inteiramente culpa da dama de caridade se ela é facilmente odiosa; pelo fato de que, dispondo de seu tempo, de seu dinheiro em quantidade limitada, ela hesita antes de distribuí-lo a este ou a aquele, ela aparece em face de outrem como pura exterioridade, facticidade cega. Contrariamente ao rigor formal do kantismo, que considera o ato como tanto mais virtuoso quanto mais abstrato for, a generosidade nos parece, ao contrário, mais fundada, e, portanto, válida, na medida em que outrem se distingue menos de nós próprios e em que nos realizamos tomando-o por fim. É o que acontece se estou engajado em relação a outrem. Os estóicos recusavam os laços de família, de amizade, de nacionalidade para reconhecer apenas a figura universal do homem. Mas o homem é homem através de situações cuja singularidade é precisamente um fato universal. Há homens que

esperam ajuda de certos homens e não de outros, e essas esperas definem linhas de ação privilegiadas. Convém que o negro lute pelo negro, o judeu pelo judeu, o proletário pelo proletário, o espanhol na Espanha. É preciso apenas que a afirmação dessas solidariedades singulares não contradiga a vontade de uma solidariedade universal e que cada empreendimento finito esteja também aberto para a totalidade dos homens.

Mas é então que reencontramos sob uma forma concreta os conflitos que descrevemos abstratamente; pois a causa da liberdade só pode triunfar através de sacrifícios singulares. Decerto que há hierarquias entre os bens desejados pelos homens: não se hesitará em sacrificar o conforto, o luxo, o lazer de alguns para assegurar a libertação de outros; mas quando se trata de escolher entre liberdades, como decidir?

É preciso repetir, aqui só poderíamos indicar um método. O primeiro ponto é sempre considerar que interesse humano verdadeiro preenche a forma abstrata que é proposta como meta para a ação. São sempre Idéias que a política põe em destaque: Nação, Império, União, Economia etc. Mas nenhuma dessas formas tem valor em si, apenas na medida em que envolve indivíduos concretos. Se uma nação só puder se afirmar orgulhosamente em detrimento de seus membros, se uma união só puder se criar em detrimento daqueles que pretende unir, a nação, a união devem ser recusadas. Repudiamos todos os idealismos, misticismos etc. que preferem uma Forma ao próprio homem. Mas a questão se torna verdadeiramente angustiante quando se trata de uma Causa que serve autenticamente ao homem. É por isso que o problema político stalinista, o problema da relação do Partido com as massas de que ele se serve para servir a elas, está no primeiro plano das preocupações de todos os homens de boa vontade. Poucos deles, entretanto, o colocam sem má-fé, e é preciso tentar primeiro dissipar alguns sofismas.

O adversário da URSS usa um sofisma quando, destacando a cota de violência criminoso assumida pela política stalinista, negligencia confrontá-la com os fins perseguidos. Sem dúvida os expurgos, deportações, os abusos da ocupação, a ditadura policial ultrapassam em

importância as violências exercidas em qualquer outro país; o próprio fato de haver na Rússia cento e sessenta milhões de habitantes multiplica o coeficiente numérico das injustiças cometidas. Mas essas considerações quantitativas são insuficientes. Assim como não se pode destacar o fim do meio que o define, não se pode julgar o meio sem o fim que lhe dá sentido. Linchar um negro ou suprimir cem oposicionistas não são dois atos análogos. O linchamento é um mal absoluto, representa a sobrevivência de uma civilização caduca, a perpetuação de uma luta de raças que deve desaparecer; é um erro sem justificção, sem desculpa. Suprimir cem oposicionistas é certamente um escândalo, mas é possível que tenha um sentido, uma razão; trata-se de manter um regime que traz a uma imensa massa de homens uma melhoria em seu destino. Talvez essa medida pudesse ter sido evitada; talvez ela represente apenas esta cota necessária de fracasso que toda construção positiva comporta. Não poderíamos julgá-la sem recolocála no conjunto da causa a que serve.

Por outro lado, porém, o defensor da URSS usa um sofisma quando justifica incondicionalmente pelo fim perseguido os sacrifícios e os crimes; seria preciso primeiramente provar que, de um lado, o fim é incondicionado e que, de outro, os crimes cometidos em seu nome eram rigorosamente necessários. À morte de Bukharin opõem Stalingrado; mas seria preciso saber em que medida efetiva os processos de Moscou aumentaram as chances de vitória russa. Um dos artifícios da ortodoxia stalinista é jogar com a idéia de necessidade e pôr a revolução inteira num prato de balança; comparativamente, o outro prato sempre parecerá pouco carregado. Mas a própria idéia de uma dialética global da história não implica que um fator qualquer possa ser determinante; ao contrário, se admitimos que a vida de um homem pode mudar o curso dos acontecimentos, é porque aderimos à concepção que concede um papel preponderante ao nariz de Cleópatra, ao grão de areia de Cromwell. Com uma total má-fé, joga-se aqui com duas concepções opostas da idéia de necessidade: uma sintética e a outra analítica; uma dialética e a outra determinista. A primeira faz

aparecer a História como um devir inteligível no seio do qual se desvanece a singularidade dos acidentes contingentes; o encadeamento dialético dos momentos só é possível se houver em cada momento uma indeterminação dos elementos singulares tomados um a um. Se, ao contrário, se admite o determinismo rigoroso de cada série causal, resulta uma visão contingente e desordenada do conjunto, uma vez que a conjunção de séries é produto do acaso. Um marxista deve, portanto, reconhecer que nenhuma de suas decisões singulares engaja a revolução em sua totalidade; trata-se apenas de apressar ou retardar seu advento, de poupar o emprego de outros meios mais custosos. Isso não significa que ele deve recuar diante da violência, mas que não deve vê-la como justificada *a priori* por seus fins. Se ele considerar seu empreendimento em sua verdade, isto é, em sua finitude, compreenderá que jamais tem nada além de um desafio finito a opor aos sacrifícios que reclama, e que é um desafio incerto. É claro que essa incerteza não o deve impedir de buscar suas metas; mas ela exige que nos preocupemos em cada caso em encontrar um equilíbrio entre a meta e os meios.

Assim, recusamos qualquer condenação como também qualquer justificação *a priori* das violências exercidas com vistas a um fim válido. É preciso legitimá-las concretamente. Um cálculo matemático tranqüilo é aqui impossível. Devemos tentar apreciar as chances de sucesso que um certo sacrifício implica; mas em primeiro lugar esse julgamento sempre será duvidoso; além disso, diante da realidade imediata do sacrifício, a noção de sucesso é difícil de ser pensada. Por um lado, pode-se multiplicar ao infinito uma probabilidade sem jamais ir ao encontro da certeza; entretanto, na prática, ela acaba se confundindo com nossa assíntota; em nossa vida privada como em nossa vida coletiva, só há verdade estatística. Por outro lado, os interesses em jogo não se deixam equacionar; o sofrimento de um homem, o de um milhão de homens são incomensuráveis com as conquistas realizadas por milhões de outros, a morte presente é incomensurável com a vida por vir. Seria utópico querer colocar de um lado as chances de sucesso multiplicadas pelo desafio a cumprir e, do outro, o peso do

sacrifício imediato. Encontramo-nos novamente remetidos à angústia da decisão livre. E é por isso que a escolha política é uma escolha ética: ao mesmo tempo em que é uma aposta, é uma decisão; aposta-se nas chances e nos riscos da medida considerada; mas se chances e riscos devem ou não ser assumidos nas circunstâncias dadas, é preciso decidir sem recursos, e ao fazer isso põem-se valores. Se os girondinos recusavam, em 1793, as violências do Terror, enquanto um Saint-Just, um Robespierre as assumiam, é porque não tinham a mesma concepção da liberdade. Também não é à mesma república que visavam, entre 1830 e 1840, os republicanos que se limitavam a uma oposição puramente política e aqueles que adotavam a técnica da insurreição. Trata-se em cada caso de definir um fim e de realizá-lo, sabendo que a escolha dos meios empregados interessa ao mesmo tempo a essa definição e a essa realização.

Normalmente, as situações são tão complexas que é preciso uma longa análise política antes de poder estabelecer o momento ético da escolha. Nós nos limitaremos aqui a considerar alguns exemplos bastante simples que nos permitam precisar um pouco nossa atitude. Quando, num movimento revolucionário clandestino, se descobre a presença de um alcagüete, não se hesita em abatê-lo; ele é um perigo presente e por vir do qual é preciso se livrar; mas se um homem é apenas suspeito de traição, o caso é mais ambíguo. Acusam-se estes camponeses do norte que massacraram, durante a guerra de 1914-1918, uma família inocente que se suspeitava que fizesse sinais ao inimigo; mas não apenas as presunções eram vagas como também o perigo era incerto; de toda maneira, bastava pôr os suspeitos na prisão; era fácil, enquanto se esperava uma investigação séria, impedi-los de causar danos. Entretanto, se um indivíduo duvidoso tem o destino de outros homens em suas mãos, se, para evitar o risco de matar um inocente, corre-se o de deixar morrerem dez, é razoável sacrificá-lo. Pode-se tão-somente solicitar que tais decisões não sejam tomadas com precipitação e leviandade e que no todo o mal que se inflige seja inferior ao que se previne.

Há casos ainda mais inquietantes porque a violência não é imediatamente eficaz; as violências da Resistência não visavam ao enfraquecimento material da Alemanha; elas se propunham precisamente a criar um estado de violência tal que a colaboração fosse impossível; em certo sentido, era pagar caro demais a supressão de três oficiais inimigos fazê-lo com um incêndio de toda uma pequena cidade francesa; mas esses incêndios, os massacres de reféns faziam parte do plano, criavam um abismo entre ocupantes e ocupados. Assim como as insurreições de Paris e de Lyon, no início do século XIX, ou as revoltas das Índias, não pretendiam romper de uma só vez com o jugo do opressor, mas criar e entreter o senso da revolta, tornar impossíveis as mistificações da conciliação. Tentativas que se sabem uma a uma destinadas ao fracasso podem se legitimar por meio do conjunto da situação que criam. É também o sentido do romance *A batalha incerta*, de Steinbeck, no qual um chefe comunista não hesita em deflagrar uma greve custosa, de sucesso incerto, mas através da qual nascerão, com a solidariedade dos trabalhadores, a consciência da exploração sofrida e a vontade de recusá-la.

Parece-me interessante opor a esse exemplo o debate contado por John Dos Passos em *As aventuras de um comunista*. Depois de uma greve, mineiros americanos são condenados à morte. Seus companheiros tentam fazer com que o processo deles seja revisto. Dois métodos são propostos: pode-se agir oficiosamente e sabe-se que existem então grandes chances de obter ganho de causa; pode-se também fazer um processo retumbante, o PC tomar em mãos o caso, suscitando uma campanha de imprensa e petições internacionais; mas o tribunal não vai querer ceder a essa intimidação. O partido fará assim uma enorme propaganda de si mesmo, mas os mineiros serão condenados. O que decidirá aqui um homem de boa vontade?

O herói de Dos Passos escolhe salvar os mineiros e lhe damos razão. É claro que se fosse preciso escolher entre a revolução inteira e a vida de dois ou três homens, nenhum revolucionário poderia hesitar; mas trata-se apenas de ajudar na propaganda do partido, ou melhor, de aumentar um pouco suas chances de desenvolvimento no interior

dos EUA; o interesse imediato do PC nesse país está ligado apenas hipoteticamente à revolução; de fato, um cataclismo tal como a guerra abalou a situação do mundo de tal maneira que uma grande parte dos ganhos e perdas do passado foram absolutamente varridos. Se é verdadeiramente a homens que o partido pretende servir, ele deve preferir aqui a vida de três indivíduos concretos a uma chance muito pequena e incerta de servir um pouco mais eficazmente com seu sacrifício à humanidade por vir. Se considera essas vidas desprezíveis, é porque também se acomoda ao lado das políticas formais que preferem a Idéia ao seu conteúdo; é porque prefere a si mesmo em sua subjetividade às metas às quais pretende se dedicar. Além disso, ao passo que no exemplo escolhido por Steinbeck a greve é imediatamente um apelo à liberdade dos trabalhadores, que no próprio fracasso ela já é uma libertação, o sacrifício dos mineiros é mistificação e opressão; engana-se a eles ao se fazer com que creiam que se tenta salvar-lhes a vida, engana-se, com eles, a todo o proletariado. Assim nos encontramos aqui e lá diante do mesmo caso abstrato; homens vão morrer para que o partido que pretende servir-lhes realize um ganho limitado; mas uma análise concreta nos leva a soluções morais opostas.

Vê-se que o método que propomos, análogo nisto aos métodos científicos ou estéticos, consiste em confrontar em cada caso os valores realizados e os valores visados, o sentido do ato com seu conteúdo. O fato é que, contrariamente ao cientista e ao artista, e ainda que a porção de fracasso que ele assume seja muito mais escandalosa, o político raramente se preocupa em empregá-lo. Seria porque há uma dialética irresistível do poder que não deixa nenhum espaço para a moral? A preocupação ética, mesmo sob sua forma realista e concreta, é nefasta aos interesses da ação? Certamente objetarão que a hesitação e a inquietude apenas retardam a vitória. Uma vez que de qualquer modo há em todo êxito uma porção de fracasso, uma vez que é preciso sempre superar a ambigüidade, por que não se recusar a tomar consciência dela? No primeiro número dos *Cahiers d'Action*, um leitor declarava que se deveria de uma vez por todas ver o militante

comunista como “o herói permanente de nosso tempo” e recusar a cansativa tensão exigida pelo existencialismo; instalados na permanência do heroísmo, dirigiremo-nos às cegas rumo a uma meta incontestada; mas assemelhamo-nos então ao coronel La Roque, que ia com firmeza direto em frente sem saber aonde ia. Malaparte conta que os jovens nazistas, a fim de se tornarem insensíveis ao sofrimento de outrem, se exercitavam arrancando os olhos de gatos vivos; não se poderia evitar mais radicalmente as armadilhas da ambigüidade. Mas uma ação que quer servir ao homem deve, ao contrário, cuidar para dela não se esquecer no decorrer do trajeto; se ela escolhe realizar-se cegamente, perderá seu sentido ou será revestida de um sentido imprevisto; pois a meta não é fixada de uma vez por todas, mas se define ao longo do caminho que a ela conduz. Apenas a vigilância pode perpetuar a validade da liberdade. Aliás, a ambigüidade não pode deixar de transparecer; ela é sentida pela vítima, e sua revolta ou suas queixas fazem com que exista também para seu tirano; este será então tentado a recolocar tudo em questão, a renunciar, renegando assim a si mesmo e a seus fins; ou, se se obstinar, só continuará a cegar-se multiplicando os crimes e pervertendo cada vez mais seu desígnio original. Na verdade, não é por respeito a seus fins que o homem de ação se torna ditador, mas porque esses fins se põem necessariamente através de sua vontade. Hegel sublinhou na *Fenomenologia* esta confusão inextricável entre objetividade e subjetividade. Um homem só se dá a uma Causa ao fazer dela *sua* Causa; como ele se realiza nela, é também através dele que ela se expressa, e a vontade de potência não se distingue aqui da generosidade; é seu próprio triunfo que um indivíduo ou um partido tomam como fim quando escolhem triunfar a qualquer preço. Se a fusão entre o Comissário e o Iogue fosse realizada, haveria no homem de ação uma autocrítica que denunciaria para ele próprio, a cada instante, a ambigüidade de sua vontade, detendo o impulso imperioso de sua subjetividade e, no mesmo movimento, contestando o valor incondicionado da meta. Mas de fato, o político segue a inclinação da facilidade; é fácil adormecer para a infelicidade de

outrem e contá-lo por pouco; é mais fácil jogar na prisão cem homens dos quais noventa e sete são inocentes do que descobrir os três malfeitores que se ocultam entre eles; é mais fácil matar um homem do que vigiá-lo; toda política utiliza a polícia, que ostenta profissionalmente um desprezo radical pelo indivíduo e ama a violência por si mesma. O que se designa sob o nome de necessidade política é em parte uma preguiça e uma brutalidade de policial. É por isso que cabe à moral mudar o rumo de uma inclinação que não é fatal, mas muito livremente consentida; é preciso que ela se torne efetiva para que se torne difícil o que primeiramente era facilidade. Na falta de crítica interna, é o papel a que se deve propor uma oposição. Há dois tipos de oposição. O primeiro é uma recusa radical dos próprios fins estabelecidos por um regime: é a oposição do antifascismo ao fascismo, do fascismo ao socialismo. No segundo tipo, o oposicionista aceita a meta objetiva mas critica o movimento subjetivo que visa a ela; ele pode até mesmo não desejar uma mudança de poder, mas julga necessário efetuar uma contestação que fará com que apareça o subjetivo como tal. No mesmo movimento, exige uma perpétua contestação dos meios pelo fim, do fim pelos meios. Ele próprio deve cuidar para não arruinar pelos meios que emprega o fim a que visa, e em primeiro lugar para não se pôr a serviço dos oposicionistas do primeiro tipo. Mas por mais delicado que seja, seu papel não deixa por isso de ser necessário. Com efeito, por um lado, seria absurdo contradizer uma ação libertadora sob pretexto de que implica o crime e a tirania: pois sem crime e sem tirania não poderia haver libertação do homem: não se pode escapar a esta dialética que vai da liberdade à liberdade através da ditadura e da opressão. Por outro lado, porém, seria condenável deixar o movimento libertador se fixar num momento que só é aceitável se se transformar em seu contrário, é preciso impedir a tirania e o crime de se instalarem triunfalmente no mundo; a conquista da liberdade é sua única justificativa e contra eles devemos, pois, manter viva a afirmação da liberdade.

Conclusão

Uma tal moral é ou não é um individualismo? Sim, se com isso entendermos que ela concede ao indivíduo um valor absoluto e que só nele reconhece o poder de fundar sua existência. Ela é individualismo no sentido em que as sabedorias antigas, a moral cristã da salvação, o ideal da virtude kantiana também merecem esse nome; ela se opõe às doutrinas totalitárias que elevam para além do homem a miragem da Humanidade. Mas ela não é um solipsismo, uma vez que o indivíduo só se define por sua relação com o mundo e com os outros indivíduos, ele só existe ao transcender-se e sua liberdade só pode ser realizada através da liberdade de outrem. Ele justifica sua existência por um movimento que, como ela, irrompe de seu próprio cerne, mas desemboca fora dele.

Esse individualismo não leva à anarquia do bom prazer. O homem é livre; mas encontra sua lei em sua própria liberdade. Primeiramente

te ele deve assumir sua liberdade, e não fugir dela; ele a assume por um movimento construtivo: não se existe sem fazer; e também por um movimento negativo que recusa a opressão para si e para outrem. Na construção, assim como na recusa, trata-se de reconquistar a liberdade sobre a facticidade contingente da existência, isto é, de retomar como desejado pelo homem o dado que inicialmente *está aí* sem razão. Uma tal conquista jamais se termina; a contingência permanece e, para afirmar sua vontade, o homem chega até mesmo a ser obrigado a fazer surgir no mundo o escândalo do que não quer. Mas essa porção de fracasso é condição mesma da vida; não se poderia sonhar sua abolição sem logo sonhar a morte. Isso não significa que se deva consentir o fracasso, mas deve-se consentir lutar contra ele sem repouso.

Entretanto, essa batalha sem vitória não é pura enganação? Ali há apenas, dirão alguns, um artifício da transcendência projetando diante de si uma meta que se afasta incessantemente, correndo atrás de si mesma num atravancamento indefinido; existir para a Humanidade é permanecer imóvel, e ela se mistifica ao chamar de progresso essa turbulenta estagnação; toda a nossa moral não faz nada além de encorajá-la nessa empreitada de mentira, uma vez que pedimos a cada um que confirme para todos os outros a existência como valor; não se trata simplesmente de organizar entre os homens uma cumplicidade que lhes permita substituir o mundo dado por um jogo de ilusões?

Já tentamos responder a essa objeção. Ela só poderia ser formulada a partir do ponto de vista de uma objetividade inumana e, portanto, falsa; no interior da Humanidade é possível mistificar os homens; a palavra mentira tem um sentido por oposição à verdade estabelecida pelos próprios homens, mas a Humanidade não poderia mistificar a si mesma inteiramente, uma vez que é precisamente ela que cria os critérios do verdadeiro e do falso. A arte é mistificação em Platão porque há o céu das Idéias; mas no domínio terrestre, toda glorificação da terra é verdadeira assim que é realizada. Que os homens confiram valor às palavras, às formas, às cores, aos teoremas matemáticos, às

leis físicas, às proezas esportivas, ao heroísmo; que no amor, na amizade, eles dêem valor uns aos outros, e os objetos, os acontecimentos, os homens logo *têm* esse valor, eles o *têm* absolutamente. É possível que um homem se recuse a amar o que quer que seja na terra; ele provará essa recusa e a realizará pelo suicídio. Se viver, é porque, independentemente do que diz, permanece nele algum apego pela existência; sua vida será à medida desse apego, ela se justificará na medida em que justificar autenticamente o mundo.

Essa justificação, embora aberta para o universo inteiro através do espaço e do tempo, sempre será finita. O que quer que se faça, jamais se realiza nada além de uma obra limitada como esta própria existência que tenta se fundar através dela e que é também limitada pela morte. É a afirmação de nossa finitude que sem dúvida dá à doutrina que acabamos de evocar sua austeridade e, aos olhos de alguns, sua tristeza. Assim que consideramos abstrata e teoricamente um sistema, situamo-nos de fato no plano do universal e, portanto, do infinito. É por isso que a leitura do sistema hegeliano é tão consoladora: lembro-me de ter experimentado um grande apaziguamento ao ler Hegel no ambiente impessoal da Biblioteca Nacional em agosto de 1940. Mas assim que eu me via na rua, em minha vida, fora do sistema, sob um céu de verdade, o sistema de nada mais me servia: eram, sob cor de infinito, as consolações da morte que ele me havia oferecido; e eu desejava ainda viver no meio de homens vivos. Penso que, inversamente, o existencialismo não propõe ao leitor o consolo de uma evasão abstrata: o existencialismo não propõe nenhuma evasão. É, ao contrário, na verdade da vida que sua moral se experimenta e ela aparece então como a única proposição de salvação que se possa dirigir aos homens. Retomando para si a revolta de Descartes contra o gênio maligno, o orgulho do caniço pensante diante do universo que o esmaga, ela afirma que, apesar de seus limites, através deles, cabe a cada um realizar sua existência como um absoluto. Quaisquer que sejam as dimensões vertiginosas do mundo que nos cerca, a espessura de nossa ignorância, os riscos das catástrofes por vir e nossa

Simone de Beauvoir

fraqueza individual no seio da imensa coletividade, resta que somos livres hoje e absolutamente se escolhemos querer nossa existência em sua finitude aberta para o infinito. E de fato, todo homem que teve verdadeiros amores, verdadeiras revoltas, verdadeiros desejos, verdadeiras vontades sabe bem que não precisa de nenhuma garantia estrangeira para estar seguro de suas metas; a certeza delas vem de seu próprio impulso. Há um ditado bastante antigo que diz: "Faça o que deve, aconteça o que acontecer." É dizer de uma outra maneira que o resultado não é exterior à boa vontade que se realiza visando a ele. Se ocorresse que cada homem fizesse o que deve, em cada um a existência seria salva sem que fosse necessário sonhar com um paraíso em que todos estariam reconciliados na morte.

Pirro e Cinéias

Para esta mulher

Prefácio

Plutarco conta que um dia Pirro estava fazendo projetos de conquista. "Vamos primeiro submeter a Grécia", dizia ele. "E depois?", disse Cinéias. "Alcançaremos a África." — "Depois da África?" — "Passaremos à Ásia, conquistaremos a Ásia Menor, a Arábia." — "E depois?" — "Iremos até as Índias." — "Depois das Índias?" — "Ah!" disse Pirro, "eu descansarei." — "Por que", disse Cinéias, "não descansar imediatamente?"

Cinéias parece sensato. Para que partir se é para voltar para casa? Para que começar se se deve parar? E no entanto, se não decido primeiramente parar, parece-me ainda mais não partir. "Não direi A", diz a criança com teimosia. "Mas por quê?" — "Porque, depois disso, seria preciso dizer B." Ela sabe que se começar, jamais terminará: depois de B, será o alfabeto inteiro, as sílabas, as palavras, os livros, os exames e a carreira; a cada minuto uma nova tarefa que a lançará à frente rumo a uma tarefa nova, sem descanso. Se isso não acaba nunca, para que começar? Até mesmo o arquiteto da torre de Babel pensava que

o céu era um teto e que um dia o tocariam. Se Pirro podia estender os limites de suas conquistas para além da terra, para além das estrelas e das mais longínquas nebulosas, até um infinito que escaparia incessantemente diante dele, seu empreendimento seria ainda mais insensato, seu esforço se dispersaria sem jamais se concentrar em nenhuma meta. Aos olhos da reflexão, portanto, todo projeto humano parece absurdo, pois ele só existe se atribui limites a si mesmo, e sempre podemos transpor esses limites, perguntando-nos com irrisão: "Por que até aqui? Por que não mais longe? Para quê?"

"Eu achava que nenhuma meta valia a pena de qualquer esforço", disse o herói de Benjamin Constant. Assim pensa com frequência o adolescente quando a voz da reflexão desperta nele. Criança, ele se assemelhava a Pirro: corria, brincava sem se fazer perguntas e os objetos que criava lhe pareciam dotados de uma existência absoluta, traziam em si próprios sua razão de ser; mas ele descobriu um dia que tinha poder de superar seus próprios fins: não há mais fins; para ele não existe mais nada senão vãs ocupações, ele as recusa. "Os dados estão viciados", diz ele; olha com desprezo seus irmãos mais velhos: como é possível que creiam em seus empreendimentos? são uns iludidos. Alguns se mataram para pôr fim a esse logro irrisório; e era com efeito a única maneira de acabar com ele. Pois enquanto permanece vivo, é em vão que Cinéias me assedia, dizendo: "E depois? Para quê?" A despeito de tudo, o coração bate, a mão se estende, novos projetos nascem e me levam para a frente. Sábios quiseram ver nessa teimosia o sinal da irremediável loucura do homem: mas uma perversão tão essencial pode ainda ser chamada de perversão? Onde encontraremos a verdade do homem, se não nele? A reflexão não poderia deter o impulso de nossa espontaneidade.

Mas a reflexão também é espontânea. O homem planta, constrói, conquista, ele quer, ele ama: há sempre um "depois"? É possível que de instante em instante ele se lance com um ardor sempre novo em novos empreendimentos; assim, Don Juan só abandona uma mulher para seduzir outra; mas até mesmo Don Juan um belo dia se cansa.

Entre Pirro e Cinéias, o diálogo recomeça sem fim.

E no entanto, é preciso que Pirro decida. Ele fica ou parte. Se ficar, o que fará? Se partir, até onde irá?

"É preciso cultivar nosso jardim", diz Cândido. Esse conselho não nos será de grande valia. Pois qual é o meu jardim? Há homens que pretendem laborar a terra inteira; outros acharão um vaso de flores vasto demais. Alguns dizem com desdém: "Depois de nós, o dilúvio", enquanto Carlos Magno moribundo chorava ao perceber as barcas dos Normandos. Esta jovem se irrita porque tem sapatos furados que se enchem d'água. Se lhe digo: "O que importa? Pensai nestes milhões de homens que morrem de fome no fundo da China", ela me responde: "Eles estão na China. E é meu sapato que está furado." Entretanto, eis uma outra mulher que chora pelo horror da fome chinesa; se lhe digo: "O que vos importa? não tendes fome", ela me olha com desprezo: "O que importa meu próprio conforto?" Como então saber o que é meu? Os discípulos de Cristo perguntavam: Quem é meu próximo?

Qual é então a medida de um homem? Que metas pode ele propor a si mesmo, e que esperanças lhe são permitidas?

PRIMEIRA PARTE

O jardim de Cândido

Conheci uma criança que chorava porque o filho de sua zeladora morrera; seus pais a deixaram chorar, porém depois se impacientaram. "Afimal de contas, esse menino não era seu irmão." A criança enxugou as lágrimas. Mas esse era um ensinamento perigoso. Inútil chorar por um menino estranho: que seja. Mas por que chorar pelo irmão? "Isso não é problema seu", diz a mulher ao reter seu marido que quer correr para participar de uma confusão. O marido se afasta, dócil; mas se alguns instantes mais tarde sua mulher lhe pede ajuda, dizendo: "Estou cansada, estou com frio", do seio desta solidão na qual se encerrou ele olha para ela surpreso, pensando: "Isso é problema *meu*?" O que importam as Índias?, mas então o que importa o Épiro? Por que chamar de *meus* este solo, esta mulher, estas crianças? engendrei as

crianças, elas estão aí; a mulher está ao meu lado, o solo, sob meus pés: não existe nenhuma ligação entre mim e eles. Assim pensa o Estrangeiro do sr. Camus; ele se sente estrangeiro no mundo inteiro, que lhe é inteiramente estrangeiro. Com frequência, no infortúnio o homem renega todos os seus laços. Ele não quer o infortúnio, busca modos de fugir a ele; olha em si: vê um corpo indiferente, um coração que bate com um ritmo igual; uma voz diz: "Eu existo." O infortúnio não está aí. Está na casa deserta, neste rosto morto, nestas ruas. Se retorno a mim mesmo, olho com espanto essas ruas inertes, dizendo: "Mas o que me importa? tudo isso não é nada para mim." Vejo-me novamente indiferente, em paz. "Mas o que há de diferente?", dizia em setembro de 1940 este pequeno-burguês sedentário sentado no meio de seus móveis, "Comem-se ainda os mesmos *beefsteaks*". As mudanças só existiam do lado de fora: em que lhe diziam respeito?

Se eu mesmo não passasse de uma coisa, nada de fato me daria respeito; se me fecho em mim, o outro fica também fechado para mim; a existência inerte das coisas é separação e solidão. Não existe entre mim e o mundo nenhum laço pronto. E enquanto sou no seio da natureza um simples dado, nada é meu. Um país não é meu se apenas cresci nele como uma planta; o que se edifica sobre mim sem mim não é meu: a pedra que sustenta passivamente uma casa não poderia pretender que a casa fosse sua. O Estrangeiro do sr. Camus tem razão em recusar todos estes laços que se pretende impor a ele de fora: nenhum laço é inicialmente dado. Se um homem se satisfaz com uma relação completamente exterior com um objeto, dizendo: "Meu quadro, meu parque, meus operários" pelo fato de um contrato lhe ter conferido certos direitos sobre esses objetos, é porque escolhe lograr a si próprio; ele gostaria de estender seu lugar na terra, dilatar seu ser para além dos limites de seu corpo e de sua memória, sem no entanto arriscar qualquer ato. Mas o objeto permanece diante dele indiferente, estrangeiro. As relações sociais, orgânicas, econômicas são apenas relações externas e não poderiam fundar nenhuma verdadeira posse.

Para nos apoderarmos sem perigo de bens que não são os nossos, recorremos ainda a outros artificios. Sentado num canto junto ao seu fogo e lendo num jornal a narrativa de uma ascensão ao Himalaia, este burguês pacífico exclama com orgulho: "Eis o que pode fazer um homem!" Parece-lhe que ele próprio subiu ao Himalaia. Identificando-se ao seu sexo, ao seu país, à sua classe, à humanidade inteira, um homem pode aumentar seu jardim; mas ele só o aumenta em palavras; essa identificação não passa de uma pretensão vazia.

É meu apenas aquilo em que reconheço meu ser, e só posso reconhecê-lo ali onde ele está engajado; para que um objeto me pertença, é preciso que tenha sido fundado por mim: ele só é totalmente meu se eu o tiver fundado em sua totalidade. A única realidade que me pertence inteiramente é, portanto, meu ato: uma obra moldada em materiais que não são meus já me escapa por alguns lados. O que é meu é, em primeiro lugar, a realização de meu projeto: uma vitória é minha se combati por ela; se o conquistador cansado pode regozijar-se com as vitórias de seu filho, é porque quis um filho justamente para prolongar sua obra: é de fato seu projeto cuja realização ele ainda aclama. É porque minha subjetividade não é inércia, retiro sobre si, separação, mas, ao contrário, movimento para o outro, que a diferença entre o outro e mim é abolida e que posso chamar o outro de meu; apenas eu posso criar o laço que me une ao outro; crio-o pelo fato de que não sou uma coisa, mas um projeto de mim rumo ao outro, uma transcendência. E é este poder que o Estrangeiro ignora: nenhuma posse é dada; mas a indiferença estrangeira pelo mundo também não é dada; não sou primeiramente coisa, mas espontaneidade que deseja, que ama, que quer, que age. "Este menino não é meu irmão." Mas se choro por ele, ele não é mais um estranho para mim. São minhas lágrimas que decidem. Nada é decidido antes de mim. Quando os discípulos perguntaram ao Cristo: Quem é meu próximo?, o Cristo não respondeu com uma enumeração. Ele contou a parábola do Bom Samaritano. Foi o próximo do homem abandonado na estrada aquele que o cobriu com seu casaco e veio em seu socorro; não se é o próxi-

mo de ninguém, *fazemos* de outrem um próximo ao nos fazermos seu próximo por um ato.

O que é meu é, portanto, em primeiro lugar, o que faço. Mas uma vez que o fiz, eis que o objeto se separa de mim, ele me escapa; o pensamento que expressei há pouco é ainda meu pensamento? Para que esse passado seja meu, é preciso que a cada instante eu o faça novamente meu levando-o rumo ao meu futuro; posso fazer meus, fundando algo sobre eles, até mesmo os objetos que no passado não são meus porque não os fundei. Posso me regozijar com uma vitória de que não participei se a tomar como ponto de partida para minhas próprias conquistas. A casa que não construí se torna minha se a habito, e a terra, minha terra se a trabalho. Minhas relações com as coisas não são dadas, não são cristalizadas: eu as crio minuto a minuto; algumas morrem, algumas nascem, outras ressuscitam. Mudam incessantemente. Cada nova superação me dá novamente a coisa superada; e é por isso que as técnicas são modos de apropriação do mundo: o céu é para quem sabe voar, o mar, para quem sabe nadar e navegar.

Assim, nossa relação com o mundo não está decidida de início; somos nós que a decidimos. Mas nós não decidimos arbitrariamente qualquer coisa. O que supero é sempre meu passado e o objeto tal como existe no seio desse passado; meu futuro envolve esse passado, não pode construir-se sem ele. Os chineses são meus irmãos a partir do momento em que choro por seus infortúnios: mas não se chora a seu gosto pelos chineses. Se nunca me preocupei com a Babilônia, não posso escolher bruscamente interessar-me pelas últimas teorias sobre a localização da Babilônia. Não posso sentir uma derrota se não estiver engajado no país vencido: sentirei a derrota na proporção de meus engajamentos. Um homem que confundiu seu destino com o de seu país, seu chefe, por exemplo, poderá dizer diante do desastre: "*Minha derrota*." Um homem que viveu sobre um solo sem nada fazer nele a não ser comer e dormir só verá no acontecimento uma mudança de hábitos. Pode ocorrer que se tome consciência à luz de um fato novo de engajamentos que haviam sido vividos sem serem pensados: mas é

preciso ao menos que tenham existido. Enquanto distintas de mim, as coisas não me atingem: apenas sou atingido em minhas próprias possibilidades.

Estamos, pois, cercados de riquezas proibidas; e com frequência nos irritamos com esses limites: gostaríamos que o mundo inteiro se tornasse nosso, cobiçamos o bem de outrem. Conheci, entre outros, uma jovem estudante que pretendia apropriar-se, um após o outro, dos mundos do esportista, do jogador, da sedutora, do aventureiro, do homem político; ela se exercitava em todos esses domínios, sem compreender que permanecia uma estudante ávida de experiência; ela acreditava "variar sua vida"; mas a unidade de sua vida unificava todos os seus momentos diversos. Um intelectual que se alinha com o proletariado não se torna proletário: é um intelectual alinhado ao proletariado. O quadro pintado por Van Gogh é uma criação nova e livre; mas é sempre um Van Gogh; se ele pretendesse pintar um Gauguin, faria apenas uma imitação de Gauguin por Van Gogh. E é por isso que o conselho de Cândido é supérfluo: é sempre *meu* jardim que cultivarei, eis-me nele encerrado até a morte já que esse jardim se torna meu a partir do momento em que o cultivo.

É preciso apenas para que essa porção de universo me pertença que eu a cultive verdadeiramente. A atividade do homem é frequentemente preguiçosa; em vez de realizar verdadeiros atos, ele se contenta com falsos semblantes: a mosca do coche pretende que foi ela quem levou o carro até o alto da encosta. Passear fazendo discursos, tirando fotografias não é participar de uma guerra, de uma expedição. Há até mesmo condutas que contradizem os fins a que pretendem visar: ao estabelecer instituições que permitem uma espécie de equilíbrio no seio da miséria, a dama de caridade tende a perpetuar a miséria que ela quer aliviar. Para saber o que é meu, é preciso saber o que faço verdadeiramente.

Vemos, pois, que não se pode atribuir nenhuma dimensão ao jardim em que Cândido quer me encerrar. Ele não está previamente desenhado; sou eu quem escolho sua localização e seus limites.

E já que, de toda maneira, esses limites são irrisórios em comparação com o infinito que me cerca, a sabedoria não estaria em reduzi-los ao máximo? Quanto mais exíguo for o jardim, menos ensejos oferecerá ao destino. Que o homem renuncie, pois, a todos os seus projetos; que imite aquela criança que chorava para não dizer A. Que ele se faça semelhante ao deus Indra, que, depois de ter esgotado sua força em sua vitória contra um temível demônio, se reduziu às dimensões de um átomo e escolheu viver fora do mundo, sob as águas silenciosas e indiferentes, no coração de um talo de lótus.

O instante

Se não sou mais do que um corpo, tão-somente um lugar ao sol e o instante que mede minha respiração, eis-me então livre de todas as preocupações, dos temores, assim como dos lamentos. Nada me emociona, nada me importa. Não me apegarei a nada a não ser a este minuto que minha vida preenche: apenas ele é uma presa tangível, uma presença. Existe apenas a impressão do momento. Há momentos vazios que são apenas uma espécie de tecido conjuntivo entre os momentos plenos: nós os deixaremos correr com paciência; e nos instantes de plenitude, nos veremos saciados, preenchidos. É a moral de Aristipe, a do "*Carpe Diem*" de Horácio, e a dos *Alimentos terrestres* de Gide. Afastemo-nos do mundo dos empreendimentos e das conquistas; não formemos mais nenhum projeto; permaneçamos em casa, em repouso no coração de nossa fruição.

Mas será que a fruição é repouso? será em nós que a encontramos, será que ela pode um dia nos preencher?

"Basta, parem, não está mais tão suave quanto há pouco", diz o duque de Mantova aos músicos no início de *A noite dos reis*. A mais suave melodia, indefinidamente repetida, se torna um ritornelo irritante; este gosto inicialmente delicioso logo me enjoa; uma fruição imutável, que permanece por tempo demais igual a si mesma, não é mais sentida como uma plenitude: acaba por se confundir com uma

perfeita ausência. É porque a fruição é presença de um objeto no qual me sinto presente: ela é presença do objeto e de mim mesmo no seio da diferença entre nós; mas assim que o objeto é abandonado a mim, a diferença é abolida; não há mais objeto, mas novamente uma única existência vazia que é apenas insipidez e tédio. Uma vez que suprimo esta distância que, ao me separar do objeto, permite que eu me lance em sua direção, que eu seja movimento e transcendência, esta união cristalizada do objeto comigo passa a existir apenas à maneira de uma coisa. O estóico pode com justiça dispor tanto o prazer quanto a dor entre estas realidades que me são estrangeiras e indiferentes, já que ele as define como um simples estado que eu deixaria passivamente perpetuar-se em mim.

Na verdade, porém, a fruição não é um dado cristalizado no estreito invólucro do instante. Cada prazer, nos diz Gide, envolve o mundo inteiro, o instante multiplica a eternidade, Deus está presente na sensação. A fruição não é uma separação do mundo; ela supõe minha existência no mundo. E em primeiro lugar, ela supõe o passado do mundo, meu passado. Um prazer é mais precioso à proporção que for mais novo, à proporção que se elevar com mais intensidade do fundo uniforme das horas; mas o instante limitado unicamente a si não é novo, ele só é novo em sua relação com o passado; esta forma que acaba de surgir só é distinta se o fundo que a suporta for ele próprio distinto como fundo. É à margem da estrada ensolarada que o frescor da sombra é precioso; a parada é um relaxamento após o exercício fatigante; do alto da colina, olho o caminho percorrido e é ele inteiro que está presente na alegria de meu êxito, é a marcha que dá valor a este repouso, e minha sede, a este copo d'água; no momento da fruição todo um passado se reúne. E eu não o contemplo apenas: fruir de um bem é usá-lo, é lançar-se com ele rumo ao futuro. Fruir do sol, da sombra, é sentir sua presença como um lento enriquecimento; em meu corpo relaxado, sinto minhas forças renascem: descanso para partir novamente; ao mesmo tempo que o caminho percorrido, olho estes vales em direção aos quais vou descer, olho meu

futuro. Toda fruição é projeto. Ela supera o passado rumo ao futuro, rumo ao mundo que é a imagem imobilizada do futuro. Beber um chocolate com canela, diz Gide em *Incidências*, é beber a Espanha; todos os perfumes, todas as paisagens que nos encantam nos lançam para além de si mesmos e para fora de nós mesmos. Reduzidos a si, não passariam de uma existência inerte e estrangeira; uma vez recaída sobre si mesma, a fruição se torna novamente tédio. Só há fruição quando saio de mim mesmo e, através do objeto de que fruio, engajo meu ser no mundo. Os psicastênicos descritos por Janet experimentam apenas, diante dos mais belos espetáculos, um sentimento de indiferença, pois neles nenhuma ação é esboçada, as flores não são mais feitas para serem colhidas e respiradas, nem os atalhos para serem percorridos: as flores parecem de metal pintado; as paisagens não passam de cenários; não há mais futuro, não há mais superação, não há mais fruição; o mundo perdeu toda a sua espessura.

Se o homem quer repousar em si e arrancar-se do mundo, é preciso então que renuncie até mesmo à fruição. Os epicuristas sabiam bem disso, eles que desdenhavam o prazer em movimento para pregar apenas o prazer em repouso, a pura ataraxia; é melhor ainda os estóicos, que reivindicavam do sábio que renunciasse até mesmo a seu corpo. Nada é meu, pensavam eles, a não ser minha pura interioridade; não tenho mais fora; não passo de uma presença nua, que nem sequer a dor poderia tocar, uma impalpável irrupção, colhida no instante, e que sabe apenas que existe. Então não há mais nem bem nem mal diante de mim, nem inquietude em mim. Sou, e nada mais é nada para mim.

Assim, a criança que faz birra se retira num canto e diz: "Para mim, tanto faz, é tudo a mesma coisa"; mas logo ela olha em torno de si, se agita, se entedia. Quando a vida se retrai sobre si mesma, ela não é a ataraxia tranqüila, mas a inquietude da indiferença que foge de si mesma, que se arranca de si, que chama o outro. "Todo o infortúnio dos homens vem de uma única coisa, que é não saber permanecer em repouso num quarto", diz Pascal. Mas como? se ele não pode permane-

cer ali? Se ele afastasse todos os divertimentos, o homem se encontraria então no âmago do que Valéry chama de "o puro tédio de viver", e essa pureza, também segundo Valéry, "para instantaneamente o coração".

Mas convém então falar de "divertimentos"? e dizer com Valéry que é o "real em estado puro" que se descobriria no âmago do tédio? Hegel mostrou veementemente que o real jamais deve ser concebido como uma interioridade oculta no fundo da aparência; a aparência não oculta nada, ela exprime; a interioridade não é diferente da exterioridade; a própria aparência é a realidade. Se o homem fosse apenas um átomo de presença imóvel, como nasceria nele a ilusão de que o mundo é seu e a aparência dos desejos e das inquietações? Se ele é consciência de desejar, de temer, o homem deseja e teme. Se o ser de Pirro fosse um ser "em repouso", ele não poderia sequer sonhar em partir; mas sonha: uma vez que sonha, já partiu. "O homem é um ser dos longes", diz Heidegger; ele está sempre *alhures*. Não existe nenhum ponto privilegiado do mundo do qual ele possa dizer com segurança: "sou eu"; ele é constitutivamente orientado para outra coisa que não ele mesmo: ele só é ele em relação a outra coisa que não ele. "Um homem é sempre infinitamente mais do que seria se o reduzissem ao que ele é no instante", diz Heidegger. Todo pensamento, todo olhar, toda tendência é transcendência. É o que vimos ao considerar a fruição: ela envolve o passado, o futuro, o mundo inteiro. O homem deitado à sombra no alto da colina não está somente aí, neste pedaço de terra cuja forma seu corpo assume: ele está presente nestas colinas que percebe; está também nas cidades distantes, como um ausente, regozija-se com essa ausência; mesmo que feche os olhos, que tente não pensar em nada, ele se sente ele por contraste com este fundo de calor imóvel e inconsciente em que se banha; ele não poderia surgir no mundo na pura ipseidade de seu ser sem que o mundo surja diante dele.

É porque o homem é transcendência que para ele é tão difícil imaginar um dia um paraíso. O paraíso é o repouso, é a transcendência abolida, um estado de coisas que se dá e que não tem que ser supera-

do. Mas então, o que faremos lá? Seria preciso, para que o ar de lá fosse respirável, que ele deixasse espaço para ações, para desejos, que tivéssemos que superá-lo, a seu turno: que ele não fosse um paraíso. A beleza da terra prometida estava em prometer novas promessas. Os paraísos imóveis nos prometem apenas um eterno tédio. Pirro só fala em repousar porque lhe falta imaginação; de volta à sua casa, ele caçará, legiferará, partirá novamente para a guerra; se tentar permanecer verdadeiramente em repouso, não fará outra coisa a não ser bocejar. A literatura descreveu com frequência a decepção do homem que acaba de atingir a meta ardentemente desejada: e depois? Não se pode preencher um homem, ele não é um vaso que se deixa docilmente completar; sua condição é superar todo dado; uma vez alcançada, sua plenitude cai no passado, deixando completamente aberto este "vazio sempre futuro" de que fala Valéry. Como ocorre com estes amantes apaixonados que nos descrevem Marcel Arland ou Jacques Chardonne: eles desejam instalar-se para sempre no âmago de seu amor; e logo, encerrados em seu retiro solitário, sem terem deixado de se amar, eles se entediam desesperadamente. "A felicidade então é só isso!", diz a heroína de *Terras estrangeiras*. É que, reduzido à sua presença imediata, todo objeto, todo instante é demasiadamente pouco para um homem: ele próprio é demasiadamente pouco para si, uma vez que ele é sempre infinitamente mais do que seria se fosse apenas isso. Viver um amor é lançar-se através dele rumo a novas metas; um lar, um trabalho, um futuro comum. Uma vez que o homem é projeto, sua felicidade, bem como seus prazeres, só podem ser projetos. O homem que ganhou uma fortuna pensa logo em ganhar outra; Pascal disse com razão, não é a lebre que interessa ao caçador, é a caça. Estamos errados ao censurar um homem por lutar por um paraíso no qual ele não desejaria viver: a meta só é meta no fundo do caminho; uma vez atingida, torna-se um novo ponto de partida; o socialista deseja o advento do Estado socialista; mas se esse Estado lhe fosse inicialmente dado, seria outra coisa que ele desejaria: do seio desse Estado, ele inventaria outras metas. Uma meta é sempre o sentido e o termo de

um esforço; separada desse esforço, nenhuma realidade é meta, mas somente um dado feito para ser superado. Isso não significa como às vezes se diz que apenas a luta conta, que o que está em jogo é indiferente; pois a luta é luta por algo que está em jogo; se isso lhe é tirado, ela perde todo sentido e toda verdade, não é mais uma luta mas um estúpido bater de pés.

O espírito de seriedade pretende separar o fim do projeto que o define e nele reconhecer um valor em si: ele acredita que os valores estão no mundo, antes do homem, sem ele; o homem teria apenas que colhê-los. Mas já Spinoza, e Hegel, de maneira mais definitiva, dissiparam essa ilusão da falsa objetividade. Há uma falsa subjetividade de que, com um movimento simétrico, pretende separar o projeto do fim e reduzi-lo a um simples jogo, a um divertimento; ela nega que exista qualquer valor no mundo; é que ela nega a transcendência do homem e pretende reduzi-lo unicamente a sua imanência. O homem que deseja, que empreende com lucidez, é sincero em seus desejos: ele quer um fim, ele o quer à exclusão de qualquer outro; mas não o quer para se deter nele, para fruir dele: ele o quer para que seja superado. A noção de fim é ambígua uma vez que todo fim é ao mesmo tempo um ponto de partida; mas isso não impede que ele possa ser visado como fim: é nesse poder que reside a liberdade do homem.

É essa ambigüidade que parece autorizar a ironia do humorista. Pirro não é absurdo por partir para voltar para casa? o jogador de péla por lançar uma bola para que a mandem de volta? o esquiador por subir uma encosta para logo descê-la? Não apenas a meta se esquia, mas as metas sucessivas se contradizem e o empreendimento só se acaba ao destruir-se.

Mas o humorista usa aqui de um sofisma. Ele decompõe toda atividade humana em atos elementares cuja justaposição aparece como contraditória; se ele acabasse a decomposição até reencontrar o instante puro, então toda contradição desapareceria, restaria apenas uma incoerência informe, uma pura contingência que não escandalizaria nem surpreenderia. Mas ele trapaceia; ele mantém no âmago do con-

junto cujo sentido global ele recusa a existência de sentidos parciais que se opõem uns aos outros. Diz-se que o esquiador sobe apenas para descer: é, portanto, admitir que ele sobe, que ele desce, que seus movimentos não se adicionam ao acaso mas visam ao alto da colina ou ao fundo do vale; concedem-se então à existência significações sintéticas rumo às quais todo elemento se transcende; mas então é uma pura decisão arbitrária recusar a idéia de um conjunto mais vasto em que a subida e a descida se superam rumo a um passeio ou a um exercício; não cabe ao humorista decidir: cabe ao esquiador. Pirro seria absurdo se partisse para voltar; mas é o humorista que introduz aqui essa finalidade; ele não tem o direito de prolongar o projeto de Pirro para além do ponto em que este o interrompeu; Pirro não parte para voltar, parte para conquistar; esse empreendimento não é contraditório. Um projeto é exatamente o que decide ser, tem o sentido que dá para si: não se pode defini-lo de fora. Ele não é contraditório, é possível e coerente desde que existe, e existe desde que um homem o faz existir.

Assim, a sabedoria não consiste para o homem em se retrair sobre si mesmo. O próprio sábio que aconselha a seus discípulos a imobilidade do repouso, ao dar esse conselho o desmente: ele deveria calar-se; não deveria buscar discípulos para si. Epicuro prega a ataraxia; mas ele prega; e prega que é preciso pregar, prega a amizade. O estoíco também não fica guindado numa liberdade indiferente que repousa inutilmente sobre si mesma: ele ensina a todos os homens o poder de sua liberdade. E até mesmo quando o sábio evita clamar em voz alta o preço do silêncio, ele jamais consegue manter-se no âmago de si mesmo e manter o mundo em torno dele numa indiferença igual: para ele é indiferente comer ou jejuar, governar um império ou viver num tonel, mas é preciso escolher: ele come ou jejuar, reina ou abdica. Este é o caráter frustrante de toda conversão: julgo vão o movimento de minha transcendência, mas eu não saberia impedi-lo. O tempo continua correndo; os instantes me empurram para a frente. Eis-me sábio: e o que farei agora? Vivo, mesmo que julgue que a vida é absurda, como Aquiles, apesar de Zenão, sempre alcança a tartaruga.

Cada homem decide o lugar que ocupa no mundo; mas é preciso que ocupe um, ele não pode jamais se retirar. O sábio é um homem entre os homens e sua própria sabedoria é projeto dele mesmo.

O infinito

Por que então Cândido escolheria dar a seu jardim um limite? Se o homem está sempre alhures, por que não está em toda parte? Dilatado até os confins do mundo, ele conheceria este repouso que buscava contraindo-se sobre si mesmo. Se estou em toda parte, para onde irei? O movimento se abole aqui tão seguramente quanto se eu não estivesse em parte alguma. "Este menino não era seu irmão", diziam os pais ao seu filho demasiado sensível; eles acrescentaram: "Você não vai chorar a vida toda. Cada dia há milhares de crianças que morrem na terra." Não nossa vida toda; por que, então, por cinco minutos? Não por todas as crianças: por que por esta? Se todos os homens são meus irmãos, nenhum homem em particular é mais meu irmão. Multiplicar ao infinito os laços que me ligam ao mundo é uma maneira de renegar aqueles que me uniam a este minuto singular, a este recanto singular da terra; não tenho mais pátria, nem amigo, nem pais; todas as formas se apagam, elas se dissolvem no fundo universal cuja presença não se distingue da ausência absoluta. Aqui também não há mais nem desejo nem temor nem infortúnio nem alegria. Nada é meu. A eternidade reencontra o instante, é a mesma facticidade nua, a mesma interioridade vazia. Sem dúvida não é um acaso se o psicastênico que se recusa ao mundo e que renega sua transcendência é tão frequentemente assombrado pela idéia da infinidade impessoal deste mundo: uma agulha, um bilhete de metrô faz com que sonhe com todas as agulhas, com todos os bilhetes de metrô da terra; e fascinado por essa vertiginosa multiplicidade, ele permanece imóvel, sem utilizar nem sua agulha nem seu bilhete.

Vê-se no estoicismo como esses dois caminhos se reúnem; se o sábio se reduz a uma pura irrupção de ser recaído sobre si mesmo,

ele se confunde ao mesmo tempo com a harmonia universal. O destino não pode ter nenhuma influência sobre mim uma vez que não há mais nada que seja fora de mim. Meu próprio eu se abole no seio do universal: extensão até o infinito, eis que meu lugar no mundo se apagou exatamente como se eu tivesse conseguido contê-lo em um ponto sem dimensão.

Entretanto, este esforço para me identificar ao universal logo recebe um desmentido. Para mim, é impossível afirmar que é o universal que é, uma vez que sou eu quem afirmo: ao afirmar faço-me ser: sou eu quem sou. Assim como me distingo de minha pura presença tendendo para outra coisa que não eu, distingo-me também deste outro para o qual tendo pelo próprio fato de que tendo para ele. Minha presença é. Ela rompe a unidade e a continuidade desta massa de indiferença na qual eu pretendia dissolvê-la. A existência de Spinoza desmente com força a verdade do spinozismo. Em vão Hegel declara que a individualidade é apenas um momento do devir universal; se enquanto não superado esse momento não tinha nenhuma realidade, ele não deveria sequer existir em aparência, não deveria sequer ser nomeado; se ele está em questão, a questão lhe dá uma verdade que se afirma contra toda superação. Qualquer que seja a verdade do sol e do homem no seio do todo, a aparência do sol para o homem existe de uma maneira irredutível. O homem não pode escapar à sua própria presença nem à do mundo singular que sua presença revela em torno dele: seu próprio esforço para se arrancar da terra só faz cavar seu lugar nela. O spinozismo define Spinoza, e o hegelianismo, Hegel. Flaubert acredita reunir-se ao universal quando escreve em substância: "Por que me interessar pelo proletariado de hoje mais do que pelos escravos antigos?"; mas ele não foge, assim, nem de sua época nem de sua classe; constitui-se, ao contrário, como um burguês do século XIX, para quem sua fortuna, seus passatempos, sua vaidade mascaram sua solidariedade com seu tempo.

O homem não pode nem reduzir indefinidamente seu ser nem dilatá-lo ao infinito; ele não pode encontrar repouso; e, no entanto, o

que é este movimento que não o leva a parte alguma? encontramos na ordem da ação a mesma antinomia que na ordem da especulação: toda parada é impossível uma vez que a transcendência é uma perpétua superação; mas um projeto indefinido é absurdo, uma vez que não resulta em nada. O homem sonha aqui com um ideal simétrico do Deus incondicionado que o pensamento especulativo demanda, ele reivindica um fim incondicionado para seus atos, tal que não possa ser superado, um termo a um só tempo infinito e acabado no qual sua transcendência se recuperaria sem se limitar. Ele não poderia identificar-se ao infinito. Mas ele não pode, do seio de sua situação singular, destinar-se a ele?

Deus

"Deus o quer." Essa divisa punha os cruzados ao abrigo das questões de Cinéias. As conquistas dos guerreiros cristãos não eram uma corrida vã como a de Pirro, se eram desejadas por Deus. Não se supera a vontade de Deus; nele o homem encontra um fim absoluto para seus esforços, uma vez que não há nada fora dele. A necessidade do ser divino se reflete sobre esses atos que vêm culminar nele e os salva para a eternidade. Mas o que é que Deus quer?

Se Deus é a infinidade e a plenitude do ser, nele não há distância entre seu projeto e sua realidade. O que ele quer é; ele quer o que é. Sua vontade é apenas o fundamento imóvel do ser; mal podemos chamá-la ainda de vontade. Um tal Deus não é uma pessoa singular: ele é o universal, o todo imutável e eterno. E o universal é silêncio. Não reivindica nada, não promete nada, não exige nenhum sacrifício, não distribui castigo ou recompensa, não pode justificar nada nem nada condenar, sobre ele não se poderia fundar nem otimismo nem desespero: ele é, nada mais se pode dizer dele. A perfeição de seu ser não deixa ao homem nenhum lugar. Transcender-se em um objeto é fundá-lo; mas como fundar o que já é? o homem não poderia se transcender em Deus se Deus é inteiramente dado. O homem não

passa então de um acidente indiferente na superfície do ser; ele é na terra como o explorador perdido num deserto; ele pode ir para a direita, para a esquerda, pode ir para onde quiser: jamais irá a parte alguma e a areia cobrirá seus traços. Se desejar dar um sentido a seus comportamentos, não é a este Deus impessoal, indiferente e acabado que ele deverá se dirigir; sua divisa será aquela proposta no frontão da abadia de Telema: "Faça o que quiser." Se Deus quer tudo o que é, o homem só tem que agir de qualquer maneira. "Quando estamos nas mãos de Deus, não nos preocupamos com o que temos que fazer, não temos remorsos pelo que fizemos", dizia no século XII a seita herética dos amauricianos. E eles dissipavam suas vidas em alegres orgias.

A Igreja mandou queimar com grande aparato os amauricianos. Existe, porém, um naturalismo católico que estende sobre toda a terra a benção de Deus; encontramos seu eco, por exemplo, num Claudel; tudo vem de Deus, logo tudo é bom; o homem não tem que se afastar da terra e chega a ter muita dificuldade em perverter em si essa destinação primeira, pois ele é criatura de Deus; é difícil fazer o mal uma vez que o que é o bem. Mas um cristão ortodoxo evita ir ao fim de um pensamento como esse. "Ora, cara senhora", diz pondo-se à mesa o cura mundano e *gourmand*, "Deus teria inventado todas estas coisas boas se não quisesse que as comêssemos?". Mas ele esquece com cuidado que Deus inventou também a mulher. Havia uma senhora que se recusava escandalosamente a colocar manteiga no seu ovo quente. "Como-o como o bom Deus o fez", dizia ela. E estendia a mão para o saleiro.

"É com sua obra inteira que rogaremos a Deus! nada do que ele faz é vão, nada que seja estranho a nossa salvação!", escreve Claudel. Se a obra inteira de Deus é boa, é porque ela inteira é útil para a salvação do homem; ela não é, pois, em si um fim, mas um meio que tira sua justificação do uso que dele fazemos. Mas então como saber se o melão foi realmente inventado para ser comido em família? Talvez ele tenha sido inventado para não ser comido; talvez os bens deste mundo só sejam bons porque o homem pode recusá-los; assim, são Francisco

de Assis sorria para o mundo e não fruía dele. "A todas as coisas, teceis apenas louvores", diz o Arqueólogo ao vice-rei de Nápoles, no *Sapato de cetim* de Claudel. "Mas não me desgosta ver que não fazeis uso de nenhuma delas." Entretanto, o vice-rei dá essas riquezas de que não faz uso, e dar uma coisa é uma maneira de dela fazer uso; a ascese é uma forma da fruição; o que quer que faça, o homem se serve dos bens terrestres uma vez que é através deles que realiza seu resgate ou sua perda. É preciso, portanto, que ele decida como servir-se deles. Sua decisão não está inscrita no objeto, pois todo uso é superação e a superação não é dada em parte alguma; ela não é, ela tem que ser. O que ela tem que ser?

Ela tem que ser conforme a vontade de Deus, diz o cristão.

Renuncia-se então a todo naturalismo; nada é bom senão a virtude, o mal é o pecado; e a virtude é a submissão às exigências divinas. Há, portanto, exigências em Deus; ele espera que o homem se destine a ele; ele criou o homem para que exista um ser que não seja um dado, mas que realize seu ser segundo o desejo de seu criador. A vontade de Deus aparece então como um apelo à liberdade do homem; ela reivindica algo que tem que ser, que ainda não é: ela é, portanto, projeto, ela é a transcendência de um ser que tem que ser, que não é. Então uma relação entre Deus e o homem é concebível; na medida em que Deus não é tudo o que tem que ser, o homem pode fundá-lo; ele reencontra seu lugar no mundo, ele está em situação em relação a Deus: e eis que Deus aparece então em situação em relação ao homem. É o que expressa o místico alemão Angelus Silesius quando escreve: "Deus precisa de mim como preciso dele." O cristão se encontra então diante de um Deus pessoal e vivo *por* quem ele pode agir; nesse caso, porém, Deus não é mais o absoluto, o universal; ele é este falso infinito de que fala Hegel, que deixa subsistir o finito diante de si como separado dele. Ele é para o homem um próximo.

Esse Deus definido, singular, poderia satisfazer às aspirações da transcendência humana; seria, com efeito, um ser concreto, acabado e encerrado sobre si, uma vez que existiria, e ao mesmo tempo inde-

finidamente aberto, uma vez que sua existência seria uma transcendência sem fim; ele não poderia ser superado, uma vez que ele próprio seria uma eterna superação; o homem poderia apenas acompanhar sua transcendência sem jamais transcendê-la. Quando eu tiver realizado a vontade de Deus, uma nova vontade me agarrará; jamais haverá nenhum “e depois?”.

No entanto, a vontade desse Deus não está mais inscrita nas coisas, uma vez que não é mais vontade do que é, mas do que tem que ser. Não é mais vontade de tudo, e é preciso que o homem descubra sua figura singular. Querer a vontade de Deus: essa decisão inteiramente formal não basta para ditar ao homem nenhum ato. Será que Deus quer que o crente massacre os infiéis, que queime os heréticos, ou que tolere a fé deles? que parta para a guerra ou que assine a paz? Ele quer o capitalismo ou o socialismo? Qual será a face temporal e humana da vontade eterna? O homem pretende transcender-se em Deus; mas ele jamais se transcende a não ser no seio da imanência; é na terra que deve realizar seu resgate. Entre os empreendimentos terrestres, qual deles o elevará ao céu?

“Escutemos a voz de Deus”, diz o crente. “Ele mesmo nos dirá o que espera de nós.” Mas uma tal esperança é ingênua. É apenas através de uma voz terrestre que Deus poderá se manifestar, pois nossos ouvidos não ouvem nenhuma outra; mas como então reconhecer seu caráter divino? Perguntavam a uma alucinada quem era o interlocutor que lhe falava por meio de ondas misteriosas. “Ele diz que é Deus”, respondia ela com prudência, “mas eu não o conheço”. Moisés poderia ter oposto o mesmo desafio à voz que saía do arbusto ardente ou que ribombava no alto do Sinai. Que a voz irrompa de uma nuvem, de uma Igreja, da boca de um confessor, é sempre através de uma presença imanente ao mundo que o transcendente deverá se manifestar: sua transcendência sempre nos escapará. Mesmo em meu coração, esta ordem que ouço é ambígua; está aí a fonte da angústia de Abraão descrita por Kierkegaard em *Temor e tremor*; quem sabe se não se trata de uma tentação do demônio, ou de meu orgulho? Será que é

mesmo Deus que fala? Quem distinguirá o santo do herético? É também essa incerteza que nos descreve Kafka em *O castelo*; o homem pode receber mensagens e até mesmo ver o mensageiro. Mas este não é um impostor? E ele próprio sabe quem o envia? Ele não terá esquecido a metade da mensagem no caminho? Será autêntica esta carta que ele me remete, e qual é seu sentido? O Messias diz que ele é o Messias; o falso messias também diz: quem distinguirá um do outro?

Só poderemos reconhecê-los por suas obras. Mas como decidiremos se essas obras são boas ou ruins? Decidiremos em nome de um bem humano. Assim procede qualquer moral que pretenda justificar-se por meio da transcendência divina: ela propõe um bem humano e afirma que ele é desejado por Deus uma vez que é o bem. Claudel afirma que é preciso preferir a ordem à desordem porque a ordem é, ao passo que a desordem é a negação do ser: é porque a ordem é em si superior à desordem que a proclamamos conforme aos desígnios de Deus. Mas Claudel esquece que, como mostraram Spinoza e Bergson, é apenas um ponto de vista de homem que faz aparecer a ordem enquanto ordem; a ordem de Claudel é a ordem de Deus? Há uma ordem burguesa, uma ordem socialista, uma ordem democrática, uma ordem fascista; e cada uma delas é desordem aos olhos de seu adversário. Toda sociedade pretende sempre ter Deus consigo: ela o recria à sua imagem; é ela que fala, e não Deus. Mas se me volto para mim para me interrogar, ouço apenas a voz de meu próprio coração. A Igreja católica e o individualista protestante podem com justiça censurar-se reciprocamente por tomarem por uma inspiração divina o eco de suas convicções pessoais. Não mais fora de mim do que em mim mesmo, não é a Deus que encontrarei; jamais perceberei traçado sobre a terra qualquer signo celeste: se está traçado, é terrestre. O homem não pode ser esclarecido por Deus; é através do homem que se tentará esclarecer Deus. É através de homens que o apelo de Deus sempre se fará ouvir, e é através de empreendimentos humanos que o homem responderá a esse apelo. Se Deus existisse seria, pois, impotente para guiar a transcendência humana. O homem jamais está em

situação a não ser diante de homens, e esta presença ou esta ausência no fundo do céu não lhe diz respeito.

A humanidade

É preciso, portanto, voltar-se para os homens. Não poderemos encontrar na própria humanidade este fim absoluto que buscávamos inicialmente no céu? Certamente, se nós a olharmos como encerrada sobre si, como devendo um dia atingir um estado de equilíbrio imutável ou aniquilar-se na morte, poderemos transcendê-la rumo ao nada e nos perguntar com angústia: e depois? Se imaginamos com Laforque o globo terrestre girando gelado num éter silencioso, por que nos preocuparmos com esta fauna passageira que o habita? Mas essas são visões de poeta, de cientista ou de padre. Nada nos permite afirmar que a humanidade um dia se apagará; sabemos que cada homem é mortal, mas não que a humanidade deva morrer. E se ela não morrer, jamais se deterá em qualquer patamar, ela não deixará de ser uma perpétua superação de si mesma. Entretanto, se considerarmos apenas o caráter indefinido desta corrida em que uma geração só sucede a outra para, a seu turno, desaparecer, parecerá vão participarmos dela; nossa transcendência se dissiparia na passagem inapreensível do tempo. Mas a humanidade não é apenas essa dispersão sem fim: ela é feita de homens de carne e osso; ela tem uma história singular, uma figura definida. Para que possamos nos transcender em sua direção com segurança, é preciso que ela se apresente para nós sob estes dois aspectos ao mesmo tempo: como aberta e como fechada; é preciso que ela seja separada de seu ser a fim de que tenha que realizá-lo através de nós, e que no entanto ela seja. É assim que ela aparece para aqueles que nos propõem o culto da Humanidade. Ela não está jamais acabada, projeta-se incessantemente no futuro, é uma perpétua superação de si mesma; dela incessantemente emana um apelo ao qual é preciso responder, nela incessantemente se cava um vazio que é preciso preencher: através de cada homem, a Humanidade busca indefini-

damente reunir-se a seu ser, e é nisso que consiste seu próprio ser; nossa transcendência jamais poderá superá-la, mas apenas acompanhá-la; e no entanto ela será inteiramente recuperada em cada instante uma vez que em cada instante a Humanidade é.

Mas ela realmente é? Pode-se falar de *uma* humanidade? Certamente que é sempre possível dar um nome coletivo ao conjunto dos homens, mas será considerando-os de fora, como objetos unificados pelo espaço que preenchem; essa coletividade não passará de um rebanho de animais inteligentes; nada temos a fazer com este dado cristalizado na plenitude de seu ser. Para que possamos agir *pela* humanidade, é preciso que ela exija algo de nós; é preciso que ela possua uma unidade enquanto totalidade que busca realizar-se, e que nos chame com uma única voz.

É no mito da solidariedade que a humanidade assume essa figura. Desde o famoso apólogo dos membros e do estômago, os homens foram com frequência representados como as partes de um organismo; trabalhando para um deles, trabalhar-se-ia para todos. Existiria uma economia natural segundo a qual o lugar de cada um seria definido pelo lugar de todos os outros. Mas isso é definir o homem em termos de exterioridade; para ocupar no mundo um lugar determinado, seria preciso que ele próprio fosse determinado: uma pura passividade. Ele não poria então em questão o objetivo de seus atos: ele não agiria. Mas ele age, interroga-se: ele é livre, e sua liberdade é interioridade. Como então *teria* ele um lugar na terra? Ele *tomará* lugar ao lançar-se no mundo, fazendo-se existir no meio dos outros homens por seu próprio projeto. Com frequência o jovem se angustia: como se inserir nesta plenitude? Nenhuma gota d'água falta ao mar. Antes de seu nascimento, a humanidade era tão exatamente plena, ela permanecerá plena se ele morrer; ele não pode nem diminuí-la nem aumentá-la, assim como o ponto não pode crescer o comprimento de uma linha; ele não se sente de modo algum como uma rodadentada numa mecânica precisa; parece-lhe, ao contrário, que nenhum recanto do mundo lhe foi reservado: ele é demais em toda parte. E de

fato, seu lugar não estava previamente marcado em latência como uma ausência: ele veio primeiro; a ausência não precede a presença, é o ser que precede o nada e é apenas através da liberdade do homem que surgem no coração do ser vazios e faltas.¹

É verdade que a cada momento os homens fazem surgir esse vazio em torno de si; ao transcender o dado rumo a uma plenitude por vir, eles definem o presente como uma falta; esperam incessantemente algo de novo: novos bens, novas técnicas, reformas sociais, homens novos; e o jovem encontra em torno de si apelos ainda mais precisos; a cada ano é necessário um certo número de funcionários, de médicos, de ajustadores, *faltam* braços à terra. Ele pode insinuar-se por um desses vazios: mas jamais há um deles que seja exatamente modelado para ele. Ele pode tornar-se um destes homens novos que se esperavam: mas o homem novo que se esperava não era *ele*; um outro também teria servido. O lugar que cada um ocupa é sempre um lugar estrangeiro; o pão que se come é sempre o pão de um outro.

E, aliás, se eu esperar dos homens que me dêem um lugar, não saberei onde me colocar: eles não se acordam entre si. Ao país faltam homens: é ele quem decide a respeito; aos olhos do país vizinho ele é superpovoado. A sociedade precisa de funcionários para perseverar em suas rotinas; mas a revolução precisa de militantes que minem a sociedade. Um homem só encontra seu lugar na terra ao tornar-se para os outros homens um objeto dado; e todo dado está destinado a ser transcendido; transcende-se a ele utilizando-o ou combatendo-o. Só sou instrumento para uns ao tornar-me obstáculo para outros. É impossível servir a todos.

As guerras, o desemprego, as crises mostram que não existe entre os homens nenhuma harmonia preestabelecida. Os homens não dependem inicialmente uns dos outros, uma vez que inicialmente eles não *são*: eles têm que ser. Liberdades não são nem unidas nem opostas: separadas. É ao projetar-se no mundo que um homem se situa,

¹ Ver *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre.

situando os outros homens em torno de si. Então solidariedades se criam; mas um homem não pode se fazer solidário de todos os outros, pois eles não escolhem todos as mesmas metas uma vez que suas escolhas são livres. Se sirvo ao proletariado, combato o capitalismo; o soldado só defende seu país matando seus adversários. E a classe, o país só se definem como unidade pela unidade de sua oposição ao outro. Só há proletariado na medida em que há luta contra o capitalismo; um país só existe por suas fronteiras. Se se suprime a oposição, a totalidade se desfaz, passa-se a lidar somente com uma pluralidade de indivíduos separados. Não podemos, ao nos transcender rumo ao proletariado, nos transcender no mesmo movimento rumo a toda a humanidade, pois a única maneira de se transcender em sua direção é transcender-se com ele contra o resto da humanidade. Dirão que com ele transcendemos rumo a uma humanidade futura na qual a separação de classes estará abolida? Mas será preciso primeiro expropriar uma ou várias gerações de hoje. Sempre trabalharemos por certos homens contra outros.

Não se pode, porém, esperar para além dessas oposições uma reconciliação mais alta? Os próprios sacrifícios singulares não encontram um lugar necessário na história universal? O mito da evolução quer nos iludir com essa esperança. Ele nos promete, ao longo da dispersão temporal, a realização da unidade humana. A transcendência assume aqui a figura do progresso. Em cada homem, em cada um de seus atos, inscreve-se todo o passado humano e ele é logo inteiramente superado rumo ao futuro. O inventor, refletindo sobre as técnicas antigas, inventa uma técnica nova e, apoiando-se nesse trampolim, a geração seguinte inventa uma técnica melhor; é com seu próprio projeto que o inovador saúda o êxito nesta humanidade futura que só o supera apoiando-se nele. "Aqueles que nascerem depois de nós pertencerão por nossa causa a uma história mais elevada do que qualquer outra antes de nós", escreve Nietzsche em *A gaia ciência*. Assim, a transcendência humana seria inteiramente recuperada em cada momento, uma vez que em cada momento o precedente se conservaria;

e no entanto ela não se fixaria em nenhum deles, uma vez que o progresso sempre continua.

Entretanto, a idéia de evolução supõe uma continuidade humana; para que um ato se prolongasse no tempo como ondas no éter, seria preciso que a humanidade fosse um meio dócil, passivo; mas então o que faria o homem agir?

Se meu filho é um ser determinado que sofre minha ação sem resistência, sou determinado também, não ajo; e se sou livre, meu filho também é. Mas então meu ato não pode ser transmitido através da seqüência de gerações como se deslizasse sobre águas tranquilas: sobre esse ato, os outros homens agem a seu turno. A humanidade é uma seqüência descontínua de homens livres irremediavelmente isolados por sua subjetividade.

Assim, um ato lançado no mundo nele não se propaga ao infinito como a onda da física clássica; a imagem proposta pela nova mecânica ondulatória conviria mais aqui: uma experiência pode definir uma onda de probabilidade e sua equação de propagação; mas ela não permite prever a experiência ulterior que lançará no mundo dados novos a partir dos quais será preciso reconstruir novamente a onda. O ato não pára no instante em que o realizamos, ele nos escapa rumo ao futuro; mas então é retomado por consciências estrangeiras; ele não é jamais para outrem uma coerção cega, mas um dado a ser superado e é outrem quem o supera, e não eu. A partir desse ato cristalizado, outrem se lança num futuro que não tracei para ele. Minha ação é para outrem apenas o que ele próprio faz dela: como então eu saberia previamente o que faço? e se não sei, como posso me propor a agir pela humanidade? Construo uma casa para os homens de amanhã; talvez eles se abriguem nela; mas ela pode também incomodá-los em suas construções futuras; talvez eles se submetam a ela, talvez a ponham abaixo, talvez a habitem e ela desabe sobre eles. Se ponho um filho no mundo, ele talvez seja amanhã um malfeitor, um tirano; será ele quem decidirá; e cada um dos filhos de seus filhos decidirá por si. É então para a humanidade que engendro? Quantas vezes o homem

exclamou ao contemplar um resultado inesperado de sua ação: "Eu não queria isto!" Nobel acreditava trabalhar para a ciência: ele trabalhava para a guerra. Epicuro não havia previsto o que se chamou mais tarde de epicurismo; nem Nietzsche o nietzschianismo; nem Cristo a Inquisição. Tudo o que sai das mãos do homem é logo levado pelo fluxo e pelo refluxo da história, modelado como novo por cada novo minuto, e suscita em torno de si mil agitações imprevistas.

Há, porém, metas sobre as quais se acordam as liberdades humanas. Se me proponho a esclarecer a humanidade, a aumentar seu poder sobre a natureza, a melhorar sua higiene, o destino de minha ação não é seguro? O cientista fica contente se traz para o edifício da ciência uma pequena pedra; ela permanecerá eternamente em seu lugar necessário, e a eternidade ampliará ao infinito suas dimensões.

É verdade que os homens concordam a respeito da ciência, uma vez que um pensamento só é científico quando se faz de tal maneira que todos os homens possam acordar sobre ele. Mas ao trabalhar por ela, é pela humanidade que se trabalha? Cada uma de suas invenções define para os homens uma situação nova; para decidir que ela é útil, seria preciso que a situação que ela cria fosse melhor que a situação anterior. De um modo geral, a idéia de progresso exige tais comparações. Mas é possível comparar as diversas situações humanas? Que haja sobre a terra cinqüenta milhões de homens ou vinte, a humanidade é exatamente do mesmo modo plena; e ela sempre tem em seu âmago este "oco sempre futuro" que a impede de um dia tornar-se um paraíso. Se pode ser olhada como uma meta impossível de ser superada, é porque ela própria não se limita a nenhuma meta; é por seu próprio impulso que coloca metas que a cada instante recuam diante dela. Mas eis que o que nos parecia promessa de salvação se volta contra nossas esperanças: nem ciência, nem técnica, nem qualquer espécie de ação jamais aproximarão a humanidade dessa meta móvel. Qualquer que seja a situação criada, ela é a seu turno um dado a ser superado. "Um homem que chegou lá", diz a linguagem popular. Chegou ao quê? Jamais se chega a lugar algum. A cada homem a humani-

dade toma um novo ponto de partida. E é por isso que o jovem que busca seu lugar no mundo não o encontra inicialmente e se sente abandonado, inútil, sem justificação. Que faça ciência, poesia, que construa motores, ele se transcende, transcende a situação dada; mas não se transcende para a humanidade: é a humanidade que se transcende através dele. Essa transcendência não é *para* nada: ela é. A vida de cada homem e a humanidade inteira aparecem assim a cada instante como absolutamente gratuitas, como não sendo nem exigidas nem chamadas por nada; é o movimento delas que cria exigências e chamados a que só se responderá pela criação de exigências novas. Nenhuma realização é sequer imaginável.

Mas esse devir sem fim não pode ser ele próprio considerado como uma realização? A humanidade não se aproxima de uma meta previamente fixada: mas se em cada uma de suas etapas sucessivas a precedente se conserva e reveste uma forma mais elevada, não nos será permitido falar de progresso? Só percebemos contradição nela, nos diz Hegel, porque nos detemos em alguns de seus avatares; mas se consideramos a totalidade de sua história, vemos desvanecer-se a aparente separação dos acontecimentos e dos homens, todos os momentos se conciliam. O obstáculo faz parte da luta que o rompe; o cubismo combate o impressionismo, mas só existe através dele e é para além de um e de outro que se definirá a pintura de amanhã. Robespierre é abatido pela revolução de Termidor, mas Robespierre e Termidor juntos se reencontram em Bonaparte. Ao realizar seu destino histórico e singular, cada homem pode, portanto, encontrar seu lugar no âmago do universal. Meu ato realizado se torna diferente do que eu inicialmente havia desejado, mas não se submete aí a uma perversão estrangeira: ele acaba seu ser e é então que se realiza verdadeiramente.

Para subscrever ao otimismo hegeliano, seria preciso estabelecer que a síntese conserva efetivamente a tese e a antítese que ela supera; seria preciso que cada homem pudesse reconhecer-se no universal que o envolve. Ele deve nele reconhecer-se, diz Hegel, uma vez que o universal concreto é singular, e que é através das individualidades sin-

gulares que ele encontra sua figura: ele não seria o que é se cada um de seus momentos não tivesse sido o que foi. Admitamos, pois, que a presença de cada homem se inscreve pela eternidade no mundo: consolaremos um vencido mostrando-lhe que sem sua resistência o triunfo de seu vencedor teria sido menos brilhante? Isso bastaria para que essa vitória fosse sua? Na verdade, é *sua* derrota que lhe pertence. Vimos que o homem está presente no mundo de duas maneiras: ele é um objeto, um dado superado por transcendências estrangeiras; e ele próprio é uma transcendência que se lança para o futuro. O que é seu é o que ele funda por meio de seu livre projeto, e não o que é fundado a partir dele por outrem. Ora, o que se conserva de um homem na dialética hegeliana é precisamente sua facticidade; a verdade de uma escolha é a subjetividade viva que faz dela escolha deste fim, e não o fato cristalizado de ter escolhido: e é apenas esse aspecto morto que é retido por Hegel. Na medida em que cai no mundo como uma coisa passada e superada, o homem não pode nele se reencontrar, ele é, ao contrário, alienado nele; não se pode salvar um homem mostrando-lhe que se conserva esta dimensão de seu ser por meio da qual ele é estrangeiro a si mesmo e objeto para outrem. O homem certamente está presente a título de dado para o universo inteiro: a cada instante, tenho todo o passado da humanidade atrás de mim, e diante de mim todo o seu futuro: estou situado em um ponto da terra, do sistema solar, entre as nebulosas; cada um dos objetos que manejo me remete a todos os objetos que constituem o mundo, e minha existência, à de todos os homens; isso não basta para que o universo seja meu. O que é meu é o que fundei, é a realização de meu próprio projeto.

Em todos os casos, dirá Hegel, é de fato a realização de seu projeto que o homem encontrará no devir universal se ao menos tiver sabido estender esse projeto longe o bastante; só haverá decepção para a teimosia estúpida que se obstinar num desígnio finito: mas se o homem adotar o ponto de vista do universal, até mesmo na aparência da derrota ele reconhecerá sua vitória. Demóstenes tinha a vista curta quando se desolava com a ruína de Atenas: no fundo, o que lhe importava

era a civilização, e foi a civilização que Felipe e Alexandre realizaram no mundo. Tudo está bem se ao menos sou capaz de querer o todo.

Mas um tal querer é possível?

Refugiado num céu único e impassível, o sábio veria as revoluções passarem como sombras sobre a face eternamente cambiante da terra; ele não ergueria um dedo para fazer triunfar esta figura do mundo que amanhã estará apagada; ele nada preferiria, uma vez que tudo seria seu. E assim o economista otimista do século XIX admira que a superpopulação traga um excesso de mão-de-obra e uma baixa correlativa dos salários, a qual implica a mortalidade e a esterilidade da classe operária, trazendo então de volta a depopulação; e assim sucessivamente.

E de fato, se planamos no éter hegeliano, nem a vida nem a morte destes homens particulares nos parecem importantes; mas por que o equilíbrio econômico conserva ainda importância? Não é o espírito universal que se regozija aqui com essa maquinaria: é um economista burguês. O espírito universal é sem voz, e todo homem que pretende falar em seu nome não faz outra coisa senão emprestar-lhe sua própria voz. Como poderia ele assumir o ponto de vista do universal, uma vez que ele não *é* o universal? Não poderíamos ter outro ponto de vista que não o dele. “Onde fica o inferno?”, pergunta a Mefistófeles o Fausto de Marlowe; e o demônio responde: “Ele fica onde estamos.” Assim, o homem pode dizer: “A terra fica onde estou.” Ele não tem nenhum meio de evadir-se para Sirius. Pretender que um homem renuncie ao caráter singular de seu projeto é matar o projeto. O que Demóstenes queria na verdade era *uma* civilização que repousasse sobre a de Atenas, florescendo a partir dela.

Pode certamente ocorrer que o projeto tenha visado a um fim através de meios que se revelaram inadequados; nesse caso, um homem pode felicitar-se pelo sucesso de um outro meio que ele não havia inicialmente escolhido. Um homem deseja a prosperidade de sua cidade: ele vota em um chefe; é seu rival que é eleito, mas ele se revela um bom chefe, a cidade prospera em suas mãos; o eleitor pode

satisfazer-se com seu advento. Pois o fim a que visara se realiza apesar de tudo. E era um fim definido, singular.

Se se pretende que todo fim pode ser visto como um meio para um fim mais distante, nega-se que alguma coisa seja verdadeiramente um fim. O projeto se esvazia de todo conteúdo e o mundo desaba ao perder sua forma. O homem se encontra mergulhado no seio de uma camada de indiferença igual, na qual as coisas são o que são sem que ele jamais escolha fazê-las ser. Uma vez que sempre haverá uma civilização, pode ser inútil defender Atenas; mas é preciso então renunciar para sempre a lastimar-se por alguma coisa, a regozijar-se por alguma coisa. Agir por uma meta é sempre escolher, definir. Se a forma singular de seu esforço aparece ao homem como indiferente, ao perder toda figura, sua transcendência se desvanece, ele nada mais pode querer uma vez que o universal é sem falta, sem espera, sem apelo.

Assim, todo esforço do homem para estabelecer uma relação com o infinito é vão. Ele só pode entrar em relação com Deus através da humanidade, e na humanidade ele só atinge alguns homens, só pode fundar situações limitadas. Se ele sonha dilatar-se ao infinito, logo se perde. Perde-se em sonho pois, de fato, ele não deixa de estar aí, de dar testemunho, através de seus projetos finitos, de sua presença finita.

A situação

O jardim de Cândido não pode, portanto, nem ser reduzido a um átomo nem ser confundido com o universo. O homem só é ao escolher-se; se se recusa a escolher, aniquila-se. O paradoxo da condição humana é que todo fim pode ser superado; e, no entanto, o projeto define o fim como fim; para superar um fim, é preciso primeiramente tê-lo projetado como o que não é para ser superado. O homem não tem outra maneira de existir. É Pirro que tem razão contra Cinéias. Pirro parte para conquistar: que conquiste, então. “E depois?” Depois ele verá.

A finitude do homem não é, portanto, passivamente sofrida, ela é desejada: a morte não tem aqui esta importância de que freqüente-

mente foi revestida. Não é porque morre que o homem é finito. Nossa transcendência sempre se define concretamente alguém da morte ou além. Pirro não espera ter dado a volta em torno da terra para voltar para casa; pouco importa ao revolucionário se não estará mais aí no dia em que a revolução vier a triunfar. O limite de nosso empreendimento está em seu próprio âmago, e não fora dele. Um homem faz uma viagem, apressa-se em chegar a Lyon esta noite; é porque quer estar amanhã em Valence, para estar depois de amanhã em Montélimar, no dia seguinte em Avignon, no outro dia em Arles; pode-se rir dele: por mais que faça, ele precisará voltar sem ter visto Nîmes, Marselha; não terá visto Bône ou Constantinopla. Mas pouco lhe importa, ele terá feito a viagem projetada: sua viagem. O escritor fica aflito por acabar de escrever este livro para escrever outro: então poderei morrer tranquilo, diz ele, *minha obra estará acabada*. Ele não espera a morte para interromper-se; mas se seu projeto o engaja até os séculos futuros, a morte também não o interromperá. O octogenário constrói, e planta; Moisés sabe que não entrará na terra prometida; Stendhal escreve para ser lido cem anos mais tarde. Minha morte só interrompe minha vida uma vez que estou morto, e para o olhar de outrem. Mas para mim que estou vivo, minha morte não é; meu projeto a atravessa sem encontrar obstáculos. Não existe nenhuma barreira contra a qual minha transcendência venha topar em pleno impulso; ela morre por si mesma, como o mar que vem bater numa praia lisa, e que pára e não vai mais longe.

Não se deve, portanto, dizer com Heidegger que o projeto autêntico do homem é ser para morrer, que a morte é nosso fim essencial, que para o homem não há outra escolha a não ser entre a fuga e a assunção dessa possibilidade última. De acordo com o próprio Heidegger, não há para o homem interioridade, sua subjetividade só se revela por um engajamento no mundo objetivo. Só há escolha por meio de um ato que transborda para as coisas: o que o homem escolhe é o que ele faz; o que ele projeta é o que ele funda; ora, ele não faz sua morte, não a funda: ele é mortal. E Heidegger não tem o direito de

Heidegger - *ser*
Pirro e Cinéias

dizer que esse ser é precisamente *para* morrer; o fato de ser é gratuito; somos *para nada*, ou antes, a palavra *para* não tem aqui nenhum sentido; o ser é projeto uma vez que põe um fim, diz Heidegger; mas enquanto ser, o ser não põe nenhum fim: ele é; é unicamente o projeto que define seu ser como ser *para*. Heidegger convém que, à diferença dos outros fins, esse fim supremo não é definido como fim por nenhum ato; a decisão resoluta que lança o homem rumo a sua própria morte não o leva a matar-se, mas apenas a viver *em presença da morte*: mas o que é a presença? Ela não está em outro lugar que não no ato que presentifica, ela só se realiza na criação de laços concretos. Assim, a conversão heideggeriana se mostra tão ineficaz quanto a conversão estoica; depois, como antes, a vida prossegue, idêntica; trata-se apenas de uma mudança interior. Os mesmos comportamentos que são inautênticos quando aparecem como fugas se tornam autênticos se se sucedem em face da morte. Mas estas palavras: *em face de*, não passam de palavras; de todo modo, enquanto vivo, a morte não está *aí*; e aos olhos de quem meu comportamento é fuga se para mim ele é livre escolha de um fim? As hesitações de Heidegger no tocante ao grau de realidade da existência inautêntica têm sua fonte nesse sofisma. Na verdade, apenas o sujeito define o *sentido* de seu ato; só há fuga por meio de um projeto de fuga; quando amo, quando quero, não fujo de nada: amo, quero. O nada que a angústia me revela não é o nada de minha morte; é, no âmago de minha vida, a negatividade que me permite transcender incessantemente toda transcendência; e a consciência desse poder se traduz não pela assunção de minha morte, mas muito mais por esta "ironia" de que falam Kierkegaard ou Nietzsche: mesmo que eu fosse imortal, mesmo que eu tentasse identificar-me com a humanidade imortal, restaria que todo fim é um ponto de partida, toda superação, objeto a ser superado, e que, nesse jogo de relações, não há outro absoluto que não a totalidade dessas próprias relações, emergindo no vazio, sem sustentação.

Assim, não somos *para* morrer; somos, sem razão, sem fim. Mas como Jean-Paul Sartre mostrou em *O Ser e o Nada*, o ser do homem

não é o ser cristalizado das coisas: o homem tem que ser seu ser; a cada instante ele busca se fazer ser, e é isso o projeto. O ser humano existe sob forma de projetos que são não projetos rumo à morte, mas projetos rumo a fins singulares. Ele caça, pesca, molda instrumentos, escreve livros: não se trata aí de divertimentos, de fugas, mas de um movimento rumo ao ser; o homem faz para ser. É preciso que se transcenda, uma vez que ele não é, mas é preciso também que sua transcendência se recupere como uma plenitude, uma vez que ele quer ser: é no objeto finito que funda que o homem encontrará o reflexo cristalizado de sua transcendência. Por que ele fundará este objeto e não aquele? é uma questão a que não se pode responder, precisamente porque o projeto é livre. Uma análise existencial permitiria extrair o sentido global das diferentes escolhas de um homem, de compreender seu desenvolvimento e sua unidade; mas ela deveria se retrair diante do fato irredutível desta opinião singular por meio da qual cada homem se lança livremente no mundo. Não é o conteúdo do projeto que queremos examinar aqui; mas uma vez posto seu caráter original, livre, tentamos apenas definir as condições gerais e formais de sua existência.

Chegamos à conclusão que o projeto é singular e, portanto, finito: a dimensão temporal da transcendência não é desejada por si mesma: depende da natureza do objeto fundado. Um homem pode querer construir um edifício que resistirá aos séculos; pode também esforçar-se para ser bem-sucedido num salto perigoso; o tempo não é aqui visado por si; é apenas uma qualidade particular do objeto. De toda maneira, que passe num instante ou atravesse os séculos, o objeto tem sempre uma duração. A plenitude do ser é a eternidade; este objeto que um dia desabarará não é verdadeiramente. “E depois?” O homem busca recuperar seu ser, mas sempre pode novamente transcender este objeto no qual sua transcendência está engajada. Mesmo que fosse indestrutível, o objeto apareceria apenas como contingente, finito, um simples dado que é preciso ainda superar. O objeto se basta na medida em que me basta; mas a reflexão é uma das formas que assu-

me espontaneamente a transcendência, e aos olhos da reflexão o objeto está aí, sem razão. Um homem sozinho no mundo seria paralisado pela visão manifesta da vaidade de todas as suas metas; ele certamente não poderia suportar viver.

Mas o homem não está sozinho no mundo.

SEGUNDA PARTE

Os outros

“Como ela tem sorte!”, dizia uma psicastênica ao olhar uma mulher que chorava: “Ela chora *a sério*.” Ela também chorava com frequência; mas não eram verdadeiras lágrimas: uma comédia, uma paródia, eram suas lágrimas. O homem normal não pensa ser feito nem de vidro nem de madeira, ele não se toma nem por uma marionete nem por um fantasma; mas ele também não pode acreditar plenamente nem em suas lágrimas nem em seu riso: nada do que lhe acontece é totalmente verdadeiro. Por mais que eu me olhe num espelho, me conte minha própria história, jamais me apreendo como um objeto pleno, sinto em mim este vazio que é eu mesmo, sinto que *não sou*. E é por isso que todo culto do eu é na verdade impossível; não posso destinar-me a mim mesmo. Em minha juventude com frequência desolei-me

por não possuir nenhuma personalidade, enquanto alguns amigos me ofuscavam pelo brilho de sua originalidade; outrem reveste facilmente este caráter maravilhoso e inacessível, pois apenas ele experimenta para si este vazio que está em seu âmago; para mim, ele é no mundo um objeto, uma plenitude: eu, que não sou nada, creio em seu ser; e, no entanto, ele também é uma coisa diferente de um objeto: ele tem a infinidade de sua transcendência, que pode incessantemente recuar o horizonte em direção ao qual se lança. Não sei se Deus existe e nenhuma experiência pode torná-lo presente para mim; a humanidade jamais se realiza. Mas outrem está aí, diante de mim, encerrado em si, aberto para o infinito. Se eu lhe destinasse meus atos, será que eles também não se revestiriam de uma dimensão infinita?

Assim que uma criança acaba um desenho ou uma página escrita, corre para mostrá-los a seus pais; ela precisa da aprovação deles tanto quanto de balas ou de brinquedos; o desenho exige um olho que o veja: é preciso que para alguém essas linhas desordenadas se tornem um barco, um cavalo; então o milagre se realiza e a criança contempla com orgulho o papel salpicado de cores: há a partir de então um verdadeiro barco, um verdadeiro cavalo; só consigo mesma, ela não teria ousado confiar nesses traços hesitantes. Certamente que não tentamos assim transformar num duro diamante todos os instantes de nossa vida; freqüentemente buscamos realizar nosso ser sem ajuda; ando no campo, quebro o talo de uma planta, empurro uma pedra com o pé, subo uma colina; tudo isso, sem testemunha. Mas ninguém se satisfaz sua vida inteira com semelhante solidão. Logo que meu passeio termina, sinto a necessidade de contá-lo a um amigo: o rei Candaule quer que a beleza de sua mulher brilhe aos olhos de todos. Thoreau vive anos nos bosques, sozinho, mas em seu retorno escreve *Walden ou a Vida nos bosques*; e Alain Gerbault escreve *Só através do Atlântico*. Até mesmo santa Teresa escreve *Castelo interior* e são João da Cruz, seus cânticos.

O que então esperamos de outrem?

Eu estaria errado se esperasse que outrem pudesse levar-me para longe através de um devir sem fim; nenhum ato humano se propaga

ao infinito; o que outrem cria a partir de mim não é mais meu; o doente de que estou tratando pode ser apanhado por um ônibus em sua primeira saída: não direi que meus cuidados o mataram. Ponho um filho no mundo: se ele se torna um criminoso, não sou um malfeitor. Se pretendesse assumir ao infinito as conseqüências de meus atos, eu nada mais poderia querer. Sou finito; é preciso que eu queira minha finitude. Mas o que desejo é escolher um fim que não possa ser superado, que seja verdadeiramente um fim. E se o objeto, cristalizado sobre si mesmo, não basta para me deter, outrem não teria esse poder?

A dedicação

Suponhamos que outrem precise de mim; suponhamos que sua existência possua um valor absoluto: eis-me justificado de ser uma vez que sou para um ser cuja existência é justificada. Fico livre do risco, da angústia; ao pôr diante de mim um fim absoluto, abduci de minha liberdade; nenhuma outra questão se coloca; não quero ser mais nada além de uma resposta a este apelo que me exige. O senhor tem fome e sede; o escravo dedicado quer ser apenas o prato que prepara, o copo d'água que traz para aplacar a fome e a sede; ele faz de si mesmo um instrumento dócil. Se seu senhor exige, ele se matará, e até o matará, pois não existe nada além da vontade do senhor, nem sequer o que poderia parecer seu bem. Para atingir seu ser, o escravo se quer coisa diante daquele que detém o ser. Muitos homens, mais ainda mulheres, desejam um tal repouso: dediquemo-nos.

Mas, inicialmente, a quem me dedicarei? É preciso que o valor desta vida a que minha vida se destina apareça para mim como absoluto. Se esta mulher se perguntasse para que serve seu velho marido incapaz, ela também se perguntaria: Para que me dedicar a ele? Ela evita interrogar-se; mas sua segurança é então bastante precária: a cada instante, a questão pode apresentar-se. Só me dedicarei com tranquilidade se eu quiser a existência do outro de uma maneira incondicionada. Ocorre que, através do amor, da admiração, do respeito pela

pessoa humana, surja tal vontade. É então legítimo consagrar-me de corpo e alma a esta criança, a este senhor, a este doente? Meu ser poderia assim realizar-se?

O homem que se dedica se queixa com freqüência de só encontrar ingratidão em torno de si; seus favores não tocam, até irritam; a justificação que esperava lhe é recusada por aquele mesmo que era o único a poder dá-la. Ele invoca com amargor a perversidade do homem. Mas o desmentido que ele recebe não teria razões mais precisas? A dedicação alguma vez é conforme ao que pretende ser? E atinge alguma vez os resultados que se propõe?

“Eu não pedi para nascer”, diz a criança ingrata. Com essas palavras, fere seu pai. Pois a dedicação se apresenta inicialmente como uma total demissão em favor de outrem. “Vivi apenas para você, sacrifiquei tudo”, diz o pai; mas é preciso que ele reconheça que não podia demitir-se em favor do que ainda não existia. Procriar uma criança não é dedicar-se a alguém; é lançar-se a si mesmo no mundo através de uma criança anônima, sem submeter-se a nenhuma vontade estrangeira. “Assim seja”, diz o pai. “Mas assim que a criança chegou, demandou, exigiu: e eu lhe dei.” “Se ele me deu tudo, é porque queria”, diz o ingrato; e, com efeito, foi livremente que o pai acedeu às suas demandas. Um homem jamais pode abdicar de sua liberdade; quando pretende renunciar a ela, só faz mascarar-la para si mesmo, ele a mascara para si livremente. O escravo que obedece escolhe obedecer e sua escolha deve ser renovada a cada instante. Dedicamo-nos porque queremos; queremos porque é dessa maneira que esperamos recuperar nosso ser... “Dei-lhe minha vida, minha juventude, meu tempo”, diz a mulher desprezada; mas o que teria feito de sua juventude, de seu tempo, se não os tivesse dado? No amor, na amizade, a palavra dom tem um sentido bem ambíguo; o tirano adulado pensa que concede uma grande graça a seu escravo ao aceitar seus serviços; ele não está errado se o escravo se compraz em sua escravidão. É com pesar que a mãe contempla seu filho crescido, a enfermeira benévola, seu doente curado. “Você não precisa mais de mim!” Esse pesar toma

freqüentemente a forma de uma queixa: esta necessidade que eu encontrava no outro era então um dom que ele me ofertava. Não se sabe bem aqui quem ganha ou quem perde. A dedicação irrita com freqüência aquele que é seu objeto; ele não pedia nada: é sua mãe, sua mulher, seu amigo que pedem que sua dedicação seja aceita; eles se regozijam com a infelicidade do outro porque esperam consolá-lo, eles censuram como uma traição uma felicidade que os torna inúteis. Não somente a dedicação não é uma demissão, mas com freqüência assume uma figura intratável e tirânica: é sem ele, é contra ele que queremos o bem de outrem.

Mas então é o bem de outrem que se quer? É evidente que é apenas sob essa condição que se pode falar de dedicação. Se me proponho uma meta que outrem não se propunha, que é *minha* meta, não me dedico: faço. Ao olhar seu filho que não pediu para nascer e que é atualmente um belo menino robusto, o pai pode pensar com orgulho: “Eis o que fiz”, e não: “Eis aquilo a que me dediquei.” Só há dedicação se tomo como um fim um fim definido por outrem; mas então é contraditório supor que eu possa definir esse fim para ele. O pai despótico que impede seu filho de fazer um casamento desejado gostaria ainda de pensar que se dedica a ele; mas é em nome de seu próprio bem que escolhe para seu filho uma situação em detrimento de outra. Ele evita assumir sua própria vontade ao declarar que age para o bem. Ele afirma a objetividade de valores admitidos tais como a saúde, a riqueza, a glória. O pároco despadrado que, no *Diário de um pároco de aldeia*, de Bernanos, aborrece com suas aulas sua desafortunada companheira pensa agir para o bem dela: o saber não é um bem? Assim o inquisidor manda queimar o herético em nome do bem: ninguém pretenderá que o primeiro se dedica ao segundo. Dedicar-se é agir *para* alguém; e se damos à palavra “para” o sentido que a expressão alemã “*warum willen*” traduz, é responder ao apelo que emana de sua vontade. O que ele quer como seu bem é apenas isto, seu bem; quando um fim é posto por si mesmo por um homem, sem condição, ninguém pode lhe negar esse caráter, e se ele não é alcançado, ne-

nhum êxito estrangeiro poderia compensar esse fracasso. E é preciso tomar cuidado para que, como Hegel mostrou tão bem, o fim envolva os meios graças aos quais nos propomos a alcançá-lo: uma criança tenta subir numa árvore; um adulto generoso e presunçoso levanta-a do chão, coloca-a num galho; a criança fica decepcionada; ela não queria apenas estar na árvore, mas subir nela sozinha. Vemos logo que há certos bens que outrem não pode alcançar por nós. Só podemos fazer algo *para* ele se ele espera algo de nós, e dando-lhe precisamente o que ele espera.

Muitas pretensas dedicações contradizem, portanto, desde o início sua pretensão: são na verdade tiranias. Mas não pode haver dedicações que não sejam tirânicas? Quero me dedicar; sei que fazendo isso permaneço livre, que nada me livrará do risco e da angústia de minha liberdade; mas livremente escolho tomar como fim o fim posto pela vontade do outro: não é então verdadeiramente seu bem que busco?

Mas em primeiro lugar seria preciso saber qual é a vontade do outro; não é tão fácil. Todo projeto se estende ao longo do tempo; envolve uma pluralidade de projetos elementares; é preciso saber distinguir aqueles que estão de acordo com o projeto essencial, aqueles que o contradizem, aqueles que só se relacionam com ele de maneira contingente; é preciso aqui distinguir a vontade de outrem de seus caprichos. Este convalescente quer sair a despeito da ordem do médico; cedo ao seu desejo, ele cai novamente doente. “Não sou responsável, fiz o que ele quis.” Ninguém aceitará essa desculpa. “Você não deveria ter-me escutado”, diz com raiva o próprio doente. Quando se torna um homem, o menino mimado dirigirá aos pais censuras semelhantes; elas podem parecer duras; não são injustas. Pelo fato de conhecer os desejos de outrem, eu os transcendendo, eles não passam de dados para mim, e cabe a mim decidir se eles expressam sua verdadeira vontade; pois um homem é uma coisa diferente do que ele é no instante; nenhuma palavra, nenhum gesto poderia definir um bem que supera cada instante. Seria bastante leviano confiar nas palavras: Orestes ficou estupefato ao crer que Hermíone queria a morte de

Pirro porque a reclamava aos berros; comportamentos singulares também não bastam para nos convencer: é a totalidade de uma vida que seria preciso poder interrogar. Frustrando as artimanhas da má-fé, o psiquiatra descobre para seu doente fins que são seus fins, e que no entanto são completamente diferentes daqueles que o doente confessa. Damos crédito à lucidez das pessoas que admiramos, que respeitamos: mas ainda aí é uma decisão. O bem do outro é o que ele quer; mas quando se trata de discernir sua verdadeira vontade, só podemos recorrer a nosso julgamento.

Isso não seria tornar-se novamente tirano? Será fácil para o pai despótico pensar que julga a respeito do bem de seu filho melhor do que seu próprio filho: “No fundo, diz ele, meu filho quer a mesma coisa que eu; é por ignorância, por desvario que ele teima; mais tarde ele reconhecerá seu erro.” Ele recorre, em relação a seu filho presente, a seu filho por vir. Entretanto, no futuro como no presente, ele jamais encontrará certeza alguma. A submissão futura será mais verdadeira que a revolta de hoje? Se esta não inquieta o pai, por que a docilidade com que ele conta o satisfaria? Pode até mesmo acontecer que pais fiquem desolados por terem sido obedecidos bem demais; na boca do rapaz que aceita o bem deles, não reconhecem mais a voz do menino que domaram; não é o bem desse rapaz que eles queriam, mas o bem do menino tal como ainda existiria no rapaz. Eles se deixaram enganar aqui por uma ilusão: os momentos sucessivos de uma vida não se conservam em sua superação, eles são separados; para o indivíduo, assim como para a humanidade, o tempo não é progresso, mas divisão; da mesma maneira que não se pode jamais agir para a humanidade inteira, não se age jamais para um homem inteiro; a vontade de um homem não permanece a mesma ao longo de toda uma vida; a censura ou a aprovação por vir não serão uma constatação objetiva, mas um projeto novo, que não goza de nenhum privilégio sobre o projeto que ele confirma ou contradiz. Não há nenhum instante de uma vida em que se opere uma reconciliação de todos os instantes. Não apenas não se pode conhecer com evidência o bem de outrem:

mas não há um bem que seja definitivamente esse bem. Entre estes diferentes bens postos pelos diferentes projetos de um homem será preciso com frequência escolher. É preciso trair a criança pelo homem, ou o homem pela criança.

É, portanto, no risco e na dúvida que nos dedicamos. É preciso tomar partido e devemos escolher sem que nada nos dite nossa escolha. Mas cabe à nossa liberdade precisamente estabelecer tais escolhas; escolherei preferir o homem à criança se for o homem em que se transformará a criança que me interessa, e não a criança; ou preferirei a criança porque a criança existe e porque a amo e porque sou indiferente a este homem futuro que não conheço. Não se poderia condenar a dedicação simplesmente porque ela exige que nossos atos se limitem a isto ou a aquilo; só agimos criando limites para nós mesmos.

Admitamos, pois, que, consciente da liberdade de meus atos, dos riscos que eles comportam, dos limites de seu sucesso, eu decida ainda responder a este apelo que chega a mim. A criança me pede um brinquedo, dou a ela, ela fica feliz; não posso satisfazer-me com sua alegria? A mãe complacente olha a criança que sorri para o brinquedo e sorri; mas seu sorriso se imobiliza; agora a criança quer um tambor, uma fantasia; o velho brinquedo já não a diverte. “E depois?”, diz ela impacientemente; por mais que sua mãe se esforce para satisfazê-la, haverá sempre um “e depois”. A dedicação pretende preencher outrem; mas não se poderia preencher um homem; um homem jamais chega a parte alguma; ficaremos esgotados seguindo-o sem também jamais chegar. Recordemos que o homem é transcendência: o que ele reivindica, ele só o reivindica para superá-lo. O doente exige cuidados, dou-os a ele, ele se cura; mas a saúde que ele reencontra por mim não é um bem se a detenho nela mesma: ela só se torna um bem se ele faz dela alguma coisa. Se eu o impeço de usá-la, ele me perguntará enraivecido: “Por que me ter salvado a vida? Por que tê-la dado a mim?” É por isso que os contos em que o herói salvo de um perigo mortal é obrigado por seu salvador a dar-lhe a vida num dia marcado nos parecem tão cruéis; o homem salvo dará uma coisa completa-

mente diferente da que recebeu e o benfeitor exigente faz figura de tirano injusto. Não crio para outrem nada além de pontos de partida; a saúde, a instrução, a fortuna com que um pai dotou seu filho devem aparecer para ele não como dados, mas como possibilidades que apenas o filho pode utilizar. Não sou eu quem fundo outrem; sou apenas o instrumento a partir do qual outrem se funda. Somente ele se faz ser transcendendo meus dons.

O pai, o benfeitor ignoram com frequência essa verdade... “Fui eu quem fiz dele o que ele é. Tirei-o do nada”, dizem eles designando seu devedor. Eles gostariam que o outro reconhecesse neles, fora de si mesmo, o fundamento de seu ser. Uma gratidão como essa às vezes se encontra. “O que eu me teria tornado sem você?”, diz em desvario o homem arrancado a um desastre; ele se recusa a se projetar para além desse desastre; ao salvar sua situação, salvaram-no a ele próprio. Mas um homem orgulhoso se recusa com revolta a se confundir assim com uma coisa dada, a renegar sua liberdade. O que quer que se tenha feito por ele, ele não se sente atingido em seu ser; apenas ele próprio faz seu ser. Está aí a fonte essencial destes mal-entendidos que frequentemente separam o filho de seus pais: “Você me deve a vida”, diz o pai exigindo a obediência de seu filho; mas dar uma vida não confere nenhum direito sobre uma liberdade. O pai pensa que fez a seu filho o maior dos dons, uma vez que o pôs no mundo; mas a criança sabe que só há mundo para ele por sua presença nesse mundo. Ele só é ele mesmo por seu próprio projeto. Seu nascimento, sua educação são apenas a facticidade que se trata para ele de superar; o que se fez por ele faz parte da situação que sua liberdade transcende: era preciso que ele estivesse numa situação ou noutra, ele não coincide com sua situação pois está sempre alhures.

O erro fundamental da dedicação está em considerar outrem como um objeto que traz em seu âmago um vazio que seria possível preencher; mesmo quando visa ao futuro, ele ainda supõe uma tal falta. Um filho deseja casar-se; esse casamento lhe imporá pesados encargos e periga levá-lo à miséria; seu pai opõe-se dizendo: “Ajo para o seu

bem.” Mas como agiria ele para este homem que ainda não existe e que não projeta diante de si nenhum bem? O pai imagina seu filho tal como teria sido sem ele: um homem miserável, sobrecarregado por preocupações; depois ele o imagina tal como será graças a ele: rico e livre; e pretende ver neste um homem miserável salvo por ele da miséria; mas o homem miserável não existe em parte alguma, nenhum chamado brotou de seus lábios, não havia ali um vazio a ser preenchido. Da mesma forma, uma criança feliz em viver não é uma criança que pediu para nascer e que nasceu. Quando eu era pequena, pensava freqüentemente com uma espécie de vertigem em todas as crianças que jamais nasceriam, como se elas existissem em algum lugar, em potência, como se tivessem sido chamados não ouvidos, vazios não preenchidos; mas era uma imaginação pueril: a vida é uma plenitude que não foi precedida por nenhuma dolorosa ausência.

Uma lenda celta conta que se predisse a uma jovem que seu filho seria um “digno druida” se ela o pusesse no mundo naquela noite e que ele seria um rei se ela parisse apenas no dia seguinte: ela permaneceu heroicamente sentada a noite inteira sobre uma pedra; a criança nasceu somente pela manhã; tinha a cabeça chata mas foi um grande rei². Sentimos claramente aqui que a mãe heróica não se dedicou a seu filho; na medida em que ele já existia, pedia apenas para nascer; e se interrogamos o futuro, pensamos que se tivesse sido um sábio druida, teria sido feliz em sê-lo; ao escolher para ele a existência de um rei, a mãe recusou-lhe a de um druida: numa como na outra, a criança teria realizado plenamente seu destino; num certo sentido, um homem é sempre o que tem que ser, uma vez que, como mostra Heidegger, é sua existência que define sua essência. Não se pode, porém, acreditar que a jovem mãe agiu para *si mesma*. O erro das morais do interesse é o mesmo que o da dedicação; supõe-se que inicialmente um vazio estava ali, em mim ou em outrem, e que eu não poderia ter agido se o lugar de meu ato não tivesse inicialmente sido cavado. Mas nossos

² Citado por Dumézil: *Les Horaces et les Curiaces*.

atos não esperam ser chamados; eles irrompem rumo a um futuro que não está prefigurado em lugar nenhum. É sempre um futuro que nossos atos criam; e o futuro explode no mundo pleno como uma plenitude nova e gratuita. Não se quer nem para si nem para outrem; quer-se *para nada*; e é isso a liberdade. É para nada que a jovem mãe da lenda queria um filho que fosse um rei, para nada que uma mãe de carne e osso quer que seu filho se torne um homem forte, rico, instruído; e aí está até mesmo o que faz o caráter comovente do amor materno bem compreendido. É preciso que saibamos que não criamos para outrem nada além de pontos de partida e, no entanto, que os queiramos para nós como fins.

O homem generoso bem sabe que sua ação atinge a outrem apenas por fora; tudo o que ele pode pedir é que esta ação livre não seja confundida por aquele que dela se beneficia com uma pura facticidade sem fundamento: que seja reconhecida como livre. O ingrato freqüentemente recusa um tal reconhecimento. Ele não gosta de admitir que foi visado como objeto por uma liberdade estrangeira: ele só gostaria de acreditar em sua liberdade. Ele se esforça então para não pensar em seu benfeitor; ou finge ver nele apenas uma força mecânica; ele explica: o benfeitor agiu por vaidade, por importância; se sua decisão aparece como submetida a um determinismo psicológico, ela não ofende mais, ela não é mais que um fato bruto entre outros. No reconhecimento esclarecido, consentido, é preciso ser capaz de manter face a face estas duas liberdades que parecem excluir-se: a do outro e a minha; é preciso que eu me apreenda a um só tempo como objeto e como liberdade, que eu reconheça minha situação como fundada pelo outro ao mesmo tempo em que afirmo meu ser para além da situação.

Não se trata aqui de quitar uma dívida; não existe moeda alguma que permita pagar ao outro de volta; entre o que ele fez por mim e o que farei por ele não poderia haver qualquer medida. Para livrar-se de toda preocupação com a gratidão, acontece de um homem tentar reembolsar um benefício com dons; esses dons não tocam, ferem;

aparecem como o preço de um serviço do qual se pretende então medir o valor como o de uma coisa. Uma gorjeta dada em agradecimento por um ato generoso é insultante; é uma maneira de negar-lhe a liberdade ao supor que ele não foi feito gratuitamente, por nada, mas por interesse. A generosidade se sabe e se quer livre e nada pede senão ser reconhecida como tal.

É uma generosidade lúcida que deve guiar nossos atos. Assumiremos nossas próprias escolhas, estabeleceremos como nossos fins as situações que serão para outrem pontos de partida novos. Mas não devemos nos iludir com a esperança de que possamos fazer alguma coisa *por* outrem. É isso o que nos ensina, para acabar, esse exame da dedicação: suas pretensões não poderiam ser justificadas, a meta que ele se propõe é impossível. Não apenas não poderíamos abdicar de nossa liberdade em favor do outro, nem jamais agir por um homem inteiro, como também não podemos sequer fazer algo por qualquer homem. Pois não existe para ele nenhuma felicidade imóvel com a qual possamos gratificá-lo, nenhum paraíso onde possamos fazê-lo entrar; seu bem verdadeiro é esta liberdade que só pertence a ele e que triunfa para além de qualquer dado; ela está fora de nosso alcance. Nem mesmo Deus teria sobre ela qualquer domínio.

E se nada posso fazer por um homem, também nada posso fazer contra ele. À decepção da mãe que não consegue satisfazer plenamente seu filho corresponde a exasperação do carrasco que desafia uma alma orgulhosa; por mais que ele faça, se sua vítima se quer livre, ela o permanecerá até no suplício, e a luta e o sofrimento só farão com que ela cresça; só se pode matá-la porque ela trazia a morte consigo: de que ponto de vista poderemos dizer que é um mal que essa morte tenha ocorrido hoje e não amanhã? Como fazer mal a um homem? Era fazer mal a Sócrates fazer-lhe beber a cicuta? a Dostoiévski enviá-lo à prisão?

Decerto que a violência existe. Um homem é ao mesmo tempo liberdade e facticidade; ele é livre, mas não desta liberdade abstrata posta pelos estóicos, ele é livre em situação. É preciso distinguir aqui,

como nos sugere Descartes, sua liberdade e sua potência; sua potência é finita, e pode-se de fora aumentá-la ou restringi-la; pode-se jogar um homem na prisão, tirá-lo de lá, cortar-lhe um braço, emprestar-lhe asas; mas de toda maneira sua liberdade permanece infinita; o automóvel e o avião não mudam nada em nossa liberdade, e as correntes do escravo também não mudam nada na sua: livremente ele se deixa morrer ou reúne suas forças para viver, livremente ele se resigna ou se revolta, sempre ele se supera. É apenas sobre a facticidade do homem, sobre seu lado de fora, que a violência pode agir; mesmo quando ela o detém em seu impulso rumo a sua meta, a violência não o atinge no âmago de si mesmo; pois ele ainda era livre diante da meta que se propunha; queria seu êxito sem confundir-se com ele, ele pode transcender seu fracasso como teria transcendido o sucesso. E é por isso também que um homem orgulhoso recusa a piedade como recusava a gratidão: ele jamais está preenchido, mas jamais está desvalido, não quer que o lamentem: ele está para além de sua infelicidade como de sua felicidade.

Assim, jamais passamos de um instrumento para outrem, mesmo quando somos um obstáculo, como o ar que sustenta a pomba de Kant ao mesmo tempo em que resiste a ela. Um homem nada seria se nada lhe acontecesse, e é sempre pelos outros que algo lhe acontece, a começar por seu nascimento. Não se poderia tratar outrem como um instrumento se ele se recusasse a sê-lo: sou eu, ao contrário, que sou o instrumento de seu destino. E é por isso que nossos atos em relação a outrem nos parecem ao mesmo tempo tão pesados e sem nenhum peso. Certamente que a vida de outrem teria sido completamente diferente se eu não tivesse passado por este caminho, pronunciado estas palavras, se eu não tivesse estado aí. Mas teria sido a *sua* vida; foi através dele que nossas palavras e nossos gestos receberam um sentido, ele decidiu livremente a respeito. Tudo em torno dele teria sido tão pleno quanto se eu não tivesse existido.

Devemos concluir então que nossos comportamentos em relação a outrem são indiferentes?

Muito longe disso. Nossos comportamentos são *para ele* indiferentes porque fazem parte destas coisas que os estoícos chamavam “οὐχ ἐφ’ ἡμῖν”, as coisas que nós mesmos não quisemos. Mas eles me concernem, são *meus* comportamentos, sou responsável por eles. É um paradoxo cuja ilustração mais impressionante encontramos na religião cristã: o cristão *para outrem* não passa de um instrumento nas mãos de Deus; e no entanto ele é devedor a Deus de todos os *seus* atos. Para que cuidar dos doentes, aliviar as misérias, uma vez que a doença e a miséria são provas desejadas por Deus e boas para as almas? Um pai cristão cujo comportamento tirânico havia provocado ou apressado a morte de sua filha dizia para justificar-se: “Afim de contas, fui apenas um instrumento nas mãos de Deus.” O cristão sabe que através dele é sempre Deus quem age; mesmo se ele induz seu próximo à tentação, é porque o próximo devia ser tentado. E no entanto Cristo disse: “Ai daquele que escandaliza”; o cristão sincero e escrupuloso recusa esta defesa covarde: “Sou apenas um instrumento”; pois se para outrem ele é apenas pretexto, oportunidade de salvação ou de perda, diante de Deus ele é livre. A morte não é um mal para o homem que mato: através de meu crime, é a vontade de Deus que o chama de volta; ao matá-lo, entretanto, eu pequei. Dado para outrem, meu ato é para mim um ato livre. E assim, do ponto de vista cristão, jamais é para outrem que se pode querer alguma coisa, é para Deus; é nossa própria salvação que devemos realizar; não poderíamos fazer a salvação de outrem e este é o único bem que existe para ele. Essa verdade pode ser expressa em uma outra linguagem: enquanto liberdade, outrem é radicalmente separado de mim, nenhuma relação pode ser criada de mim para esta pura interioridade sobre a qual, como mostrou veementemente Descartes, sequer Deus teria influência; o que me concerne é a situação de outrem enquanto fundada por mim. Não se deve acreditar que eu possa eludir a responsabilidade dessa situação sob o pretexto de que outrem é livre: isso é problema dele, não meu. Quanto a mim, sou responsável pelo que posso fazer, pelo que faço. Há um pensamento cômodo e falso que autoriza todas as abstenções,

todas as tiranias; tranqüilo e saciado, o egoísta declara: “o desempregado, o prisioneiro, o doente são tão livres quanto eu; por que recusar as guerras, a miséria, se nas piores circunstâncias um homem também permanece livre?” Mas somente o miserável pode declarar-se livre no seio da miséria; eu, que me abstenho de ajudá-lo, sou o próprio rosto dessa miséria; a liberdade que a recusa ou que a aceita absolutamente não existe para mim: ela existe apenas para aquele em quem ela se realiza. Não é em seu nome, é em nome de *minha* liberdade que posso, quanto a mim, aceitá-la ou recusá-la.

E é preciso que eu aceite ou recuse. Digo que não posso fazer nada nem por outrem nem contra outrem: mas isso não me livra da preocupação com minha relação com ele. Pois, o que quer que eu faça, existo diante dele. Estou aí, confundido para ele com a escandalosa existência de tudo o que não é ele, sou a facticidade de sua situação. Outrem é livre, a partir disso; somente a partir disso; totalmente livre: mas livre diante disto e não daquilo, diante de mim. A fatalidade que pesa sobre outrem somos sempre nós: a fatalidade é o rosto fixo que a liberdade de todos os outros volta para cada um. É nesse sentido que Dostoiévski dizia que “cada um é responsável por tudo, diante de todos”. Imóveis ou agindo, sempre pesamos sobre a terra; toda recusa é escolha, todo silêncio tem uma voz. Até mesmo nossa passividade é escolhida; para não escolher, é preciso ainda escolher não escolher; é impossível escapar.

A comunicação

Assim, uma primeira análise de minhas relações com outrem me conduziu a este resultado: outrem não me pede nada; ele não é um vazio que eu teria que preencher; não posso descobrir nele nenhuma justificação pronta de mim mesmo. E no entanto cada um de meus atos ao cair no mundo cria para ele uma situação nova; é preciso que eu assumo esses atos. Quero certas situações, recuso outras. Mas como acontece então que elas não me apareçam como indiferentes, que eu

possa escolher entre elas? No que elas me concernem? Qual é minha verdadeira relação com outrem?

Em primeiro lugar, precisamos nos afastar dos erros da falsa objetividade. O espírito de seriedade considera a saúde, a riqueza, a instrução, o conforto, como bens indiscutíveis cuja cotação está inscrita no céu; mas ele é vítima de uma ilusão; não existem sem mim valores prontos cuja hierarquia se imponha a minhas decisões. O bem de um homem é o que ele quer como seu bem. Entretanto, essa vontade não basta para definir a nossa: é um bem que este homem alcance *seu* bem? Como vimos, até mesmo um homem é dividido; entre seu presente e seu futuro, é freqüentemente preciso escolher. E o homem não está só no mundo; os bens dos diferentes homens são diferentes; trabalhar por alguns deles é freqüentemente trabalhar contra os outros; não podemos estacar nesta solução tranqüila: querer o bem *dos* homens. É nosso bem que precisamos definir. O erro da moral kantiana foi ter pretendido abstrair nossa presença no mundo; assim ela só resulta em fórmulas abstratas; o respeito pela pessoa humana em geral não basta para nos guiar, pois lidamos com indivíduos separados, opostos: a pessoa humana está inteira na vítima e no carrasco; será preciso deixar perecer a vítima ou matar o carrasco?

Nós já o vimos, se me apago do mundo, se tenho a pretensão contraditória de julgar as situações humanas sem adotar a seu respeito qualquer ponto de vista humano, elas aparecem a mim como incomparáveis entre si, e nada posso querer. Uma atitude de contemplação jamais permite qualquer preferência; ela revela o que é indiferença. Só há preferência quando o sujeito transcende o objeto: prefere-se para um fim, de um ponto de vista definido. Prefere-se uma fruta a outra para comê-la ou para pintá-la, mas se nada se tem a *fazer* com ela, a palavra preferência perde todo sentido: "Você prefere o mar ou a montanha?" É preciso entender: "Você prefere viver no mar ou na montanha?" Se não se está preocupado nem em costurar nem em andar de bicicleta, não se poderia escolher entre uma bicicleta e uma máquina de costura. É na medida em que o transcendo através de

meu próprio projeto que um momento passado pode aparecer para mim como melhor ou pior: se desejo o desabrochar da cultura, prefiro o Renascimento à Idade Média, considero-o como um encaminhamento para o *meu* fim; mas só posso falar de progresso em relação a uma meta que fixei; se me transportam para fora de todas as situações, todo dado me parece igualmente indiferente; entre os diversos momentos da história, é então para mim impossível escolher; eles aparecem a mim como dados, idênticos na medida em que todos representam o impulso cristalizado de uma transcendência, e radicalmente heterogêneos na facticidade singular de sua existência: não se pode estabelecer hierarquia nem no seio da identidade nem na absoluta separação. Não se poderia confrontar a perfeição do cavalo e a perfeição do cachorro, disse justamente Spinoza. Como decidir o que vale mais *em si*, a vida de um construtor de catedrais ou a de um aviador? Se consideramos a essência humana que lhes é comum, ela é total em cada um deles.

Montesquieu conta, em *História verdadeira*, que um gênio propôs um dia a um pobre homem que se tornasse, à sua escolha, este rei, ou este rico proprietário, ou este opulento vendedor cuja felicidade ele havia tão freqüentemente invejado; o pobre hesitou e para terminar não pôde se decidir por nenhuma transformação; continuou na própria pele. Cada homem inveja naturalmente a sorte de outrem, conclui Montesquieu, mas nenhum aceitaria ser outrem. E com efeito, invejo a situação de outrem se ela aparecer para mim como um ponto de partida que eu mesmo superaria; mas o ser de outrem encerrado em si, imobilizado, separado de mim, não pode constituir o objeto de nenhum desejo. É do âmagio de minha vida que desejo, que prefiro, que recuso.

E se é possível responder à questão: "Como escolher?", é porque cada um de nós está na verdade no âmagio de sua vida. "Quero a fatia maior", diz a criança olhando avidamente o bolo que sua mãe acaba de cortar. "Por que ela seria para você e não para outro? — Porque sou eu." O comerciante hábil sabe cultivar em seus clientes esse gosto pelo privilégio: "Deixo-lhe por vinte francos, mas só porque é para a

senhora”, diz ele à dona de casa lisonjeada; ela consente de bom grado em acreditar. Como seria eu uma pessoa qualquer? Os outros homens existem apenas como objetos; apenas nós nos apreendemos em nossa intimidade e em nossa liberdade: um sujeito. O que é pueril na criança, na dona-de-casa, é acreditar que seu privilégio existe aos olhos de outrem: cada um só é sujeito para si. Mas é verdade que não sou qualquer pessoa aos olhos dos outros; e a moral não poderia exigir de mim que eu realizasse esse ponto de vista estrangeiro: seria deixar de ser. Eu sou; sou em situação diante de outrem e diante das situações em que ele mesmo se encontra; e é justamente graças a isso que posso preferir, querer.

Precisamos, pois, atualmente tentar definir qual é a *minha* situação diante de outrem. Somente a partir daí poderemos tentar encontrar um fundamento para nossos atos.

Vimos que é apenas por meio da presença do homem que se introduzem no mundo o que Jean-Paul Sartre chama de “negatividades”: vazios, faltas, ausências. Alguns homens se recusam a fazer uso desse poder: tudo é pleno em torno deles, não vêem lugar para nenhuma outra coisa; toda novidade os assusta, é preciso impor-lhes à força as reformas. “Vivíamos bem antigamente sem essas invenções”, dizem eles. Outros, ao contrário, estão à espera: eles esperam, exigem; mas jamais é a *mim* que exigem e no entanto é na singularidade de meu ser que desejo ser necessidade para eles; o livro que escrevo não vem preencher um vazio tomando previamente sua própria forma. O livro primeiramente é; e uma vez que ele é, cabe ao leitor apreender essa presença como o inverso de uma ausência: apenas sua liberdade decide a respeito. “Como é que se podia viver sem a estrada de ferro, o avião? Como conceber a literatura francesa sem Racine, a filosofia sem Kant?” Para além de sua satisfação presente, o homem projeta para trás de si, retrospectivamente, uma necessidade. E com efeito, agora que ele existe, o avião responde a uma necessidade; mas é uma necessidade que ele criou ao existir, ou mais exatamente que homens criaram livremente a partir de sua existência. E é à liberdade humana

que cabe cavar um lugar para esta plenitude nova que fazemos surgir no mundo; esse lugar não existia; também não fomos nós que o fizemos; fizemos apenas o objeto que o preenche. Apenas outrem pode criar uma necessidade daquilo que lhe damos; todo chamado, toda exigência vem de sua liberdade; para que o objeto que fundei apareça como um bem, é preciso que outrem faça dele seu bem: então estou justificado por tê-lo criado. Apenas a liberdade de outrem é capaz de requerer meu ser. Minha necessidade essencial é, portanto, ter homens livres diante de mim: não é ao me anunciarem minha morte, mas ao me anunciarem o fim do mundo que meu projeto perde todo sentido; o tempo do desprezo é também o do desespero.

Portanto, não é *para* outrem que cada um se transcende; escrevem-se livros; inventam-se máquinas que não eram demandadas em parte alguma; também não é *para* si, pois “si” só existe através do próprio projeto que o lança no mundo; o fato da transcendência precede todo fim, toda justificação; mas assim que somos lançados no mundo, logo desejamos escapar à contingência, à gratuidade da pura presença: precisamos de outrem para que nossa existência se torne fundada e necessária.

Não se trata, como acredita Hegel, de fazer reconhecer em nós a pura forma abstrata do eu; é meu ser no mundo que pretendo salvar, tal como ele se realiza em meus atos, em minhas obras, em minha vida; é apenas através desses objetos que faço existir no mundo que posso me comunicar com outrem. Se nada faço existir, não há nem comunicação nem justificação. Mas muitos homens aqui se enganam: por levandade, por preguiça, vimos que com frequência o homem pretende reencontrar seu ser ali onde não o engajou, declarar seus objetos que não fundou; é para essas coisas estrangeiras que ele exige o sufrágio de outrem, e ele se esforça para crer que é justamente *ele* quem disso se beneficia. É então que se acusa um homem de tola vaidade: quando ele se vangloria de seus ancestrais, de sua fortuna, de seu físico avantajado. De maneira ainda mais pueril, o gaioto se enfeita com as plumas do pavão; sob a varanda de Roxane, o belo Christian

toma emprestada a voz de Cyrano; mas, para terminar, é Cyrano quem Roxane ama. Se nos preocuparmos verdadeiramente com nós mesmos, nós nos recusaremos a nos deixarmos amar ou admirar por "razões ruins", isto é, através de bens que não são os nossos. É assim que certas mulheres querem ser amadas sem maquilagem, certos homens, incógnitos. O vaidoso parece imaginar que outrem detém o ser e que se pode captar por meio da surpresa essa riqueza preciosa; mas outrem pode apenas revestir com uma dimensão necessária o que faço para me fazer ser: é preciso primeiramente fazer. Nesse sentido, estamos certos quando dizemos que quem se busca se perderá e que é nos perdendo que nos encontramos. Se me busco nos olhos de outrem antes de me ter dado uma figura qualquer, não sou nada; só tomo uma forma, uma existência, se eu primeiramente me lançar no mundo amando, fazendo.

E meu ser só entra em comunicação com outrem por meio destes objetos nos quais se engaja. Preciso resignar-me a jamais ser inteiramente salvo. Há empreendimentos que se estendem através de toda uma vida, outros se limitam a um instante; mas nenhum expressa a totalidade de meu ser, uma vez que essa totalidade *não é*. Somos freqüentemente enganados por uma miragem: se fiz dois versos que são admirados, creio-me naturalmente requisitado até em minha maneira de comer, de dormir; é porque meu eu é ao mesmo tempo disperso e um, ele é, como o mana do primitivo, inteiro em cada ponto; e como o primitivo pensa que ao se deter apenas um de seus cabelos, detém-se seu mana inteiro, assim imaginamos que o louvor tecido a um de nossos atos justifica todo o nosso ser; é por isso que nos preocupamos em ser nomeados; o nome é minha presença total reunida magicamente no objeto. Mas, na verdade, nossos atos são separados e só existimos para outrem na medida em que estamos presentes em nossos atos e, portanto, em nossa separação.

Se é preciso primeiramente que eu saiba *o que* comunico, não é menos importante para mim conhecer com quem posso, quero comunicar-me. É ainda uma das fraquezas da vaidade buscar qualquer

sufrágio; como quando o sr. de Montherlant exige elogios dos críticos que finge desprezar e deseja a admiração de um público que julga imbecil. Na verdade, para que outrem possua este poder de tornar necessário o objeto que fundei, não devo poder transcendê-lo; uma vez que outrem aparece a meus olhos como limitado, finito, o lugar que ele cria para mim sobre a terra é tão contingente e vão quanto eu mesmo. "Ele precisa de mim; mas que necessidade há dele? Como essa injustificável existência poderia me justificar?" A sedutora olha seu admirador suspirante com desgosto: se sua beleza é inútil no fundo de seu espelho, ela também não o é no fundo desses olhos? Se muitas mulheres sacrificam seu amante à opinião de sua zeladora, é porque o amante é apenas um homem: a zeladora é a voz pública, este misterioso *sujeito indeterminado*³ que existe e no entanto se estende ao infinito. Este escritor ergue a cabeça com satisfação se alguém lhe diz: "Admiram você"⁴; mas logo que se conhece o nome de seus admiradores, ele fica decepcionado. Normalmente, a censura ou a estima de nossos próximos quase não nos atingem: sabemos bem demais os motivos, são fatos que podemos prever e transcender. Esses pais se irritam ao verem o filho dar a um amigo o prestígio que perderam: o amigo é um estrangeiro que a criança não transcende, ao passo que seus pais se cristalizaram diante dela como objetos. É assim que o homem que sofre de um complexo de inferioridade não consente em deixar-se reconfortar por nenhum sufrágio: aquele que o aprova é apenas um indivíduo singular, ele o transcende rumo a este desconhecido multifacetado e misterioso a cujos olhos ele se sente irrisório; inversamente, um homem pode sempre se achar um gênio ignorado: aqueles que o condenam são apenas indivíduos finitos cujo julgamento ele recusa para recorrer a uma posteridade esclarecida, imparcial, livre.

Pois é de uma liberdade que preciso diante de mim. A liberdade é a única realidade que não posso transcender. Como superar aquilo

³ Em francês: *on*. (N.T.)

⁴ Em francês: *On vous admire*. (N.T.)

que incessantemente supera a si mesmo? Se um ser aparece para mim como pura liberdade, se ele é capaz de fundar totalmente a si mesmo, ele pode também justificar aquilo que fundei retomando-o sob sua responsabilidade: um tal ser seria Deus. A magia do amor, do medo, da admiração, do respeito pode transformar um homem em Deus; o humilde adorador não passa de um objeto, e seu ídolo não é objeto diante de ninguém; na direção de quem poderíamos transcender essa pura liberdade soberana? Não há nada para além.

Mas se subitamente outras liberdades se descobrem para mim, a fascinação se dissipa. Lembro-me do escândalo que senti aos 13 anos quando uma amiga que eu admirava contradisse com violência uma opinião de meu pai; ela julgava meu pai; meu pai em resposta a julgava; eu podia então recorrer a minha amiga sobre meu pai, a meu pai, sobre minha amiga; nesse vai-e-vem, o absoluto se esquivava; eu não podia mais me apoiar em ninguém. Meu desvario durou muito tempo; a quem eu me preocuparia em agradar?

Não é com uma liberdade que lido; é com liberdades. E precisamente porque são livres, elas não se acordam entre si. A moral kantiana impõe-me buscar a adesão da humanidade inteira; mas vimos que não existe nenhum céu no qual se realize a reconciliação dos julgamentos humanos. Se algumas obras quase não são mais discutidas é porque deixaram de tocar, tornaram-se objetos de museu, relíquias. Mas não se deve acreditar que elas se justificam simplesmente por estarem inscritas na história. Decerto que sem Sófocles, sem Malherbe, a literatura não teria sido o que é; mas isso não confere à sua obra nenhuma necessidade; pois não é necessário que a literatura seja o que é; ela é, e isso é tudo. Reencontra-se aqui o ponto de vista do universal que não permite nem louvor nem censura, uma vez que nele nenhum vazio poderia ser sequer suposto. O êxito aparece apenas por um projeto definido que põe um fim e desenha atrás de si, em latência, um chamado retrospectivo. O diletante que pretende gostar de tudo não gosta de nada. Para se felicitar pela existência de Rimbaud ou de Cézanne, é preciso preferir a qualquer outra uma certa poesia, uma

certa maneira de pintar. Um objeto é apreendido como devendo ter sido o que foi somente se uma escolha singular refluí do futuro em sua direção. Esta própria realidade que lançamos no mundo só será salva se outrem fundar um futuro que a envolva superando-a, se objetos novos a escolherem no passado para o futuro. Não poderíamos, portanto, satisfazer-nos com uma simples aprovação verbal; apenas o vaidoso se contentaria com ela, pois não busca nada a não ser a aparência oca do ser; mas um homem mais exigente sabe que as palavras não poderiam bastar para requisitar o objeto que ele fundou: ele pede que um lugar real lhe seja reservado sobre a terra. Não é suficiente que escutem minha narrativa: é preciso que o ouvinte espere avidamente por minhas palavras; uma mulher rapidamente se cansa de uma admiração indiferente: ela quer ser amada, pois só o amor criará uma necessidade essencial dela; o escritor não quer apenas ser lido: quer ter influência, quer ser imitado, meditado; o inventor solicita que utilizemos a ferramenta que ele inventou. Mas os projetos humanos são separados e chegam mesmo a se combater. Meu ser aparece a mim como condenado a permanecer para sempre dividido. Este aliado é também um traidor, este sábio venerável, um corruptor. Não há grande homem para seu criado: posso rir do grande homem com o criado, mas o grande homem e seus amigos rirão de mim; se rio do criado, este rirá de mim ao mesmo tempo que do grande homem. No entanto, se rio de todos, eis-me só no mundo e todos rirão de mim.

A solução mais cômoda seria recusar os julgamentos que me incomodam considerando os homens que os emitem como simples objetos, negando-lhes a liberdade. "São bárbaros, escravos", pensavam os romanos da decadência ao verem trabalhar e sofrer por eles homens que os maldiziam. "É um negro", pensava o plantador da Virgínia. E por meio de tabus rígidos, essas sociedades parasitárias se esforçam em defender os senhores contra a consciência das criaturas que eles exploram; estas não devem ser reconhecidas como homens; conta-se que algumas mulheres brancas se despiam com indiferença diante dos jovens criados indochineses: estes amarelos não eram homens.

Mas então o parasita ignora o caráter humano dos objetos de que faz uso, vive no seio de uma natureza estrangeira, entre coisas inertes, esmagado pelo peso enorme das coisas, submetido a uma fatalidade misteriosa. Nas ferramentas, nas máquinas, nas casas, no pão que come, ele não reconhece a marca de nenhuma liberdade; resta apenas a matéria, e na medida em que depende dessa matéria, ele também não passa de matéria e passividade. Suprimindo o império do homem sobre as coisas, ele se faz coisa entre as coisas. E nada ganha com essa metamorfose. Se supusermos que, por mais segurança, administrarmos aos servidores uma bebida mágica que os transforma em animais, não teremos assim realizado nenhuma reconciliação entre os homens: diante desta espécie animal nova, os senhores constituirão ainda uma humanidade dividida. O parasita só se torna novamente homem ao retornar para seus pares: e então ele se encontra em perigo diante das liberdades deles.

E, aliás, o homem não é livre para, a seu gosto, tratar como coisas outros homens. Apesar dos tabus, dos preconceitos e de sua vontade de cegueira, o senhor sabe que precisa falar com o escravo: só se fala com homens; a linguagem é um chamado à liberdade do outro, uma vez que o signo só é signo por meio de uma consciência que dele se reapodera. Ele sente sobre si o olhar do escravo; assim que é olhado, é ele que é o objeto;⁵ ele é um tirano cruel ou tímido, resoluto ou hesitante; se tenta transcender essa transcendência, pensando: “Estes são pensamentos de escravo”, ele sabe que o escravo também transcende esse pensamento; e que, na luta que aqui se desenrola, a liberdade do escravo é reconhecida pela própria defesa que lhe opõe o senhor. Todos os homens são livres e no momento em que lidamos com eles sentimos sua liberdade. Se quisermos ignorar essas liberdades perigosas, precisamos nos afastar dos homens; mas então nosso ser se retrai, se perde. Nosso ser só se realiza escolhendo estar em perigo no mundo, em perigo diante das liberdades estrangeiras e divididas que dele se apoderam.

⁵ Ver *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre.

Entretanto, temos um recurso contra essas liberdades: não é a cegueira estúpida, é a luta. Pois podemos, por nossa vez, transcender este ato por meio do qual elas nos transcendem. “Quem será minha testemunha?”, pergunta-se em *Piloto de guerra*, de Saint-Exupéry, o aviador enviado em missão perigosa no momento da derrota. Ele recusa todas as testemunhas: é ele que é testemunha da covardia, do abandono dos outros. Não desejo ser reconhecido por qualquer um, pois na comunicação com outrem buscamos o acabamento do projeto em que nossa liberdade se engaja; é preciso, portanto, que outrem me projete rumo a um futuro que reconheço como meu; seria para mim um doloroso fracasso se minha ação se perpetuasse tornando-se útil para meus adversários; é preciso que o projeto pelo qual outrem me confere necessidade seja também meu projeto. Há censuras e ódios que assumo com alegria: o revolucionário que combate o projeto do conservador deseja aparecer para ele como uma força hostil. Gertrude Stein conta em suas memórias que Fernand Picasso só ficava contente com um chapéu se ouvisse os pedreiros e os operários exclamarem longamente ao vê-la: é que para ela a elegância se definia como um desafio ao raso bom senso. Se lutamos contra um projeto, escolhemos aparecer diante dele como um obstáculo. Há projetos que simplesmente não nos concernem; consideramos com indiferença os julgamentos nos quais eles se expressam; se se trata de apreciar um poema, um banqueiro não é competente; e o banqueiro sorriria dos conselhos do poeta. É possível que meu desdém envolva não uma competência particular, mas um homem inteiro. É o projeto global de seu ser que recusamos, que combatemos. Então o desdém se torna desprezo. Sou indiferente a qualquer opinião daqueles que desprezo. “Não estou lhe pedindo sua opinião”, diz-se no desprezo, e mesmo “Não estou falando com você”; pois toda fala, toda expressão é chamado: o verdadeiro desprezo é silêncio; ele retira até o gosto da contradição e do escândalo. No escândalo, pedimos que outrem faça a prova de que seu projeto é separado do nosso; queremos nos tornar para ele o objeto ridículo ou odioso: assim não haveria mais cumplicidade entre

nós. Mas é deixar-lhe a iniciativa e consentir, por desafio, em nos fazer coisa. Cabe a nós afirmar com tranqüilidade que nos separamos dele, que o transcendemos e que ele não passa de objeto diante de nós.

Seria cômodo poder fazer uso do desprezo como de uma arma: esforçamo-nos com freqüência para isso. Uma criança, um jovem estimado em seu meio, escolhe não enfrentar um julgamento estrangeiro: ele se isola em seu círculo e para não correr nenhum risco desarma previamente a opinião do resto do mundo; ele segue na vida com um passo seguro: quem o condena se condena. Mas assim ele renega sua liberdade; ser livre é lançar-se no mundo sem cálculo, sem desafio, é definir por si próprio todo desafio, toda medida; ao passo que este homem demasiado prudente deve tomar cuidado para não fundar outro objeto que não aquele que valoriza as pessoas que o valorizam: essa vaidade tímida é o contrário de um verdadeiro orgulho. Ocorre também de um homem que inicialmente só encontra em torno de si fracasso e desdém, defender-se por renegações: ele queria ser um atleta, fracassa, ele começa a desprezar os esportistas e o esporte, passa a estimar apenas os banqueiros ou os militares; mas ao renunciar assim a seu projeto, ele se trai. E, aliás, não se pode à vontade fazer nascer em si o desprezo ou a estima. É através de um mesmo projeto que, definindo os objetos que fundo, defino a mim mesmo; e defino o público a quem se dirige meu chamado. Amar os livros, admirar os escritores, querer escrever, era para mim em minha infância um único e mesmo projeto; uma vez posta a escolha global, só podemos parcialmente contradizê-la por cegueira e má-fé; e a má-fé implica a dúvida e o mal-estar; é por isso que tantos homens vaidosos ficam tão mal na própria pele. Um tolo sempre acha alguém mais tolo que o admira; mas ele não pode dissimular à vontade para si mesmo que esse tolo é um tolo, nem tomar a seu gosto a tolice por uma virtude. A liberdade comanda e não obedece; em vão se tenta renegá-la ou forçá-la. Se é verdadeiramente o esporte que é meu projeto, prefiro ainda ser um atleta fracassado do que ser um obeso honrado; é por isso que não se pode tão facilmente vencer, mesmo interiormente,

um rival detestado: se me quero corajoso, hábil, inteligente, não posso desdenhar no outro a coragem, a habilidade ou a inteligência.

Olha-se com razão como uma fraqueza a atitude daqueles que amam somente quem os ama e desprezam sem distinção todos aqueles que os desprezam: suspeita-se de que seu amor e seu desprezo são apenas uma aparência oca. É apenas por meu livre movimento rumo a meu ser que posso confirmar em meu ser aqueles de quem espero um fundamento necessário de meu ser. Para que os homens possam me dar um lugar no mundo, é preciso primeiro que eu faça surgir em torno de mim um mundo em que os homens tenham seu lugar: é preciso amar, querer, fazer. É minha própria ação que deve definir o público para o qual a proponho: o arquiteto gosta de construir, ele constrói um edifício que permanecerá de pé durante séculos, ele se reporta a uma longa posteridade; um ator, um dançarino se reportam apenas a seus contemporâneos. Se aperfeiçoar um motor de avião, minha invenção interessa a milhões de homens; se se trata de fazer aprovar atos cotidianos, palavras efêmeras, é apenas a meus próximos que me dirijo. Só posso me reportar concretamente a homens que existem para mim; e eles só existem para mim se criei laços com eles, se fiz deles meus próximos; eles existem como aliados ou como inimigos conforme meu projeto se acorde com o deles ou o contradiga. Mas como é que eu não assumiria essa própria contradição, uma vez que sou eu que a faço existir ao me fazer tal como me faço?

A ação

Eis, portanto, minha situação diante de outrem: os homens são livres, e sou lançado no mundo entre essas liberdades estrangeiras. Preciso delas, pois uma vez que superei minhas próprias metas, meus atos recairiam sobre si mesmos inertes, inúteis, se não fossem levados por novos projetos rumo a um novo futuro. Um homem que sobrevivesse sozinho sobre a terra a um cataclismo universal deveria esforçar-se, tal como Ezequiel, para ressuscitar a humanidade, ou então só

lhe restaria morrer. O movimento de minha transcendência aparece a mim como vão desde o momento em que o transcendi; mas se através de outros homens minha transcendência se prolonga sempre mais do que o projeto que formo no presente, eu jamais poderia superá-la.

Para que minha transcendência não possa absolutamente ser transcendida, seria preciso que a humanidade inteira prolongasse meu projeto rumo a fins que fossem meus: quem então a transcenderia? Para além dela não haveria ninguém, e ela seria inteira minha cúmplice: ninguém me julgaria. Mas é preciso renunciar a essa esperança: os homens são separados, opostos. É preciso me decidir pela luta.

Mas por *quem* eu lutaria? Minha meta é atingir o ser; repitamos novamente, não se trata aqui de um egoísmo; a idéia de interesse repousa na idéia de um eu pronto rumo ao qual o sujeito que sou se transcenderia, tomando-o como fim supremo; enquanto por meio do projeto lanço-me rumo a fins diferentes de um eu que não existe em parte alguma como dado; buscar ser é buscar *o ser*; pois só *há* ser através da presença de uma subjetividade que o desvela, e é necessariamente do âmago de minha subjetividade que me lanço em sua direção. Luto, portanto, para ser. Luto para possuir este brinquedo, esta jóia, para fazer esta viagem, comer esta fruta, construir esta casa. Mas isso não é tudo. Enfeito-me, viajo, construo entre os homens. Não posso viver encerrado numa torre de marfim. É o erro de teorias tais como a da arte pela arte imaginar que um poema ou um quadro sejam uma coisa inumana que se basta unicamente por si: é um objeto feito pelo homem, para o homem. Decerto que ele não é feito nem para distrair nem para edificar, que não responde a uma necessidade que existia antes dele e à qual ele devia atender; ele é superação do passado, invenção gratuita e livre; mas, em sua novidade, exige ser compreendido e justificado, é preciso que homens o amem, o queiram, o prolonguem. O artista não poderia desinteressar-se da situação dos homens que o cercam. Em outrem está engajada sua própria carne. Lutarei, portanto, para que homens livres dêem a meus atos, a minhas obras, seu lugar necessário.

Mas como recorrer aqui à luta, já que é livremente que esses homens devem me conceder seus sufrágios? Decerto que é absurdo querer obter por meio da violência um amor, uma admiração espontânea: ri-se de Nero, que quer seduzir pela força. Desejo que outrem reconheça meus atos como válidos, que faça deles seu bem tomando-os para si rumo ao futuro; mas não posso contar com tal reconhecimento se primeiro contradigo o projeto de outrem: ele verá em mim apenas um obstáculo. Faço um mau cálculo se obrigo outrem a viver enquanto ele gostaria de morrer, sob o pretexto de que preciso de um companheiro susceptível de justificar minha existência; ele viverá me amaldiçoando. O respeito pela liberdade de outrem não é uma regra abstrata: é a condição primeira do sucesso de meu esforço. Posso apenas apelar para a liberdade de outrem, não coagi-la; posso inventar os apelos mais prementes, esforçar-me para encantá-la; mas, diante do que quer que eu faça, ela permanecerá livre para responder ou não a esses apelos.

Porém, para que se estabeleça essa relação com outrem, é preciso que duas condições sejam cumpridas. É preciso primeiramente que me seja permitido apelar. Lutarei, portanto, contra aqueles que quiserem sufocar minha voz, impedir-me de expressar-me, impedir-me de ser. Para me fazer existir diante de homens livres, serei frequentemente obrigado a tratar certos homens como objetos. O prisioneiro matará seu carcereiro para ir reunir-se a seus companheiros; é pena que o carcereiro não possa ser ele também um companheiro; mas seria uma pena ainda maior para o prisioneiro nunca mais ter um companheiro.

Em seguida, é preciso que eu tenha diante de mim homens que sejam livres *para mim*, que possam responder a meu apelo.

Em todas as situações, a liberdade de outrem é total uma vez que a situação só existe para ser superada e que a liberdade é igual em toda superação. Um ignorante que se esforça para instruir-se é tão livre quanto o sábio que inventa uma hipótese. Respeitamos igualmente em todo ser este livre esforço para se transcender rumo ao ser; o que

se despreza são as demissões da liberdade. Não se poderia estabelecer entre as situações humanas nenhuma hierarquia moral. Contudo, no que me concerne, há algumas dessas transcendências que posso transcender e que se fixam para mim em objetos; há outras que posso apenas acompanhar ou que me superam. Tess d'Urbervilles ama Clare; as três meninas da fazenda que também amam Clare não transcendem o amor de Tess: com Tess elas se transcendem rumo a Clare. Mas se descobrimos as fraquezas de Clare, se não gostamos dele, ao mesmo tempo em que reconhecemos a liberdade de Tess, vemos em seu amor apenas um objeto que nos é estrangeiro. A liberdade de outrem só existe como separada de mim, quando tende para uma meta estrangeira ou já superada. O ignorante que faz uso de sua liberdade superando seu estado de ignorância nada pode fazer pelo físico que acaba de inventar uma teoria complicada. O doente que se esgota lutando contra a doença, o escravo, contra a escravidão, não se preocupam nem com poesia nem com astronomia nem com o aperfeiçoamento da aviação; eles precisariam primeiro de saúde, de lazer, de segurança, da livre disposição de si mesmos. A liberdade de outrem só pode fazer algo por mim se minhas próprias metas puderem, por sua vez, servir-lhe como ponto de partida; é utilizando a ferramenta que fabriqueei que outrem prolonga sua existência; o cientista só pode falar com homens que tiverem alcançado um grau de conhecimento igual ao dele; então ele lhes propõe sua teoria como base de novos trabalhos. Outrem só pode acompanhar minha transcendência se estiver no mesmo ponto do caminho que eu.

Para que nossos apelos não se percam no vazio, preciso, perto de mim, de homens prontos para me ouvir; é preciso que os homens sejam meus pares. Eu não poderia, quanto a mim, voltar para trás, pois o movimento de minha transcendência me leva incessantemente para a frente; e não posso andar sozinho rumo ao futuro; eu me perderia em um deserto onde todos os meus passos seriam indiferentes. Preciso então esforçar-me em criar para os homens situações tais que eles possam acompanhar e superar minha transcendência; tenho ne-

cessidade de que a liberdade deles esteja disponível para servir-se de mim e conservar-me superando-me. Peço para os homens saúde, saber, bem-estar, lazer, a fim de que a liberdade deles não se consume combatendo a doença, a ignorância, a miséria.

Assim, é preciso que o homem se engaje em duas direções convergentes: ele funda objetos em que encontra o reflexo cristalizado de sua transcendência; ele se transcende por meio de um movimento para a frente que é sua própria liberdade; e a cada passo ele se esforça para puxar os homens para si. Ele se assemelha ao chefe de uma expedição que traça para sua marcha uma rota nova e que incessantemente volta para trás para tornar a juntar os retardatários, correndo novamente para a frente para levar adiante sua escolta. Entretanto, nem todos os homens consentem em seguir; alguns permanecem parados, ou se engajam em caminhos divergentes; alguns até se esforçam para parar sua marcha e a dos que os seguem. Ali onde a persuasão fracassa, só resta então para defender-se a violência.

Num certo sentido, a violência não é um mal, uma vez que nada se pode fazer nem a favor nem contra um homem: engendrar um filho não é fundá-lo; matar um homem não é destruí-lo; jamais atingimos algo além da facticidade de outrem. Mas precisamente ao escolhermos agir sobre essa facticidade, renunciamos a considerar outrem como uma liberdade e restringimos na mesma proporção as possibilidades de expansão de nosso ser; o homem que violento não é meu par e preciso que os homens sejam meus pares. O recurso à violência suscita tanto menos pesar à medida que parecia menos possível apelar para a liberdade do homem violentado: faz-se sem escrúpulo uso da força para com uma criança, um doente. Mas se eu violentasse todos os homens, eu estaria sozinho no mundo, e perdido. Se faço de um grupo de homens um rebanho, um gado, reduzo na mesma proporção o reino humano. E mesmo que eu só oprima um único homem, nele toda a humanidade aparece para mim como pura coisa; se um homem é uma formiga que se pode esmagar sem escrúpulo, todos os homens tomados juntos não passam de um formigueiro. Não se pode, portan-

to, aceitar com o coração leve o recurso à força: ele é a marca de um fracasso que nada poderia compensar. Se as morais universais de Kant, de Hegel se concluem em otimismo, é porque ao negar a individualidade, elas negam também o fracasso. Mas o indivíduo é, o fracasso é. Se um coração escrupuloso hesita durante tanto tempo antes de tomar uma decisão política, não é porque os problemas políticos sejam difíceis: é porque são insolúveis. E no entanto a abstenção é também impossível: sempre se age. Estamos condenados ao fracasso porque estamos condenados à violência; estamos condenados à violência porque o homem é dividido e oposto a si mesmo, porque os homens são separados e opostos entre si: por meio da violência de uma criança se fará um homem, de uma horda, uma sociedade. Renunciar à luta seria renunciar à transcendência, renunciar ao ser. Nenhum êxito, porém, jamais apagará o escândalo absoluto de cada fracasso singular.

Também não se deveria crer que o êxito consiste em atingir tranquilamente uma meta; nossas metas jamais passam de novos pontos de partida. Quando tivermos levado outrem até esta meta, é então que tudo começa; a partir daí, para onde ele irá? Não me contento com a idéia de que ele sempre irá a algum lugar: sem mim também ele teria ido a algum lugar. Quero que seja o *meu* projeto que ele prolongue. Cabe a cada um decidir até onde se estende seu projeto sem ser destruído: será que Kant se teria reencontrado em Hegel? Teria visto o sistema hegeliano como sua negação? Para responder precisaríamos saber qual era a seus olhos a verdade essencial de sua filosofia. Mas, em todo caso, seu projeto não se estendia ao infinito; se Kant tivesse querido apenas a filosofia, não teria tido necessidade de escrever; de toda maneira, a filosofia existia: ele queria *uma* filosofia criada por um desenvolvimento filosófico que fosse seu. Queremos ser requisitados em nossa singularidade, e só podemos sê-lo por meio de projetos singulares. Dependemos da liberdade de outrem: ele pode esquecer-nos, ignorar-nos, utilizar-nos para fins que não são os nossos. É um dos sentidos deste "Processo" descrito por Kafka que nenhum veredicto jamais vem encerrar; vivemos em estado de protela-

ção indefinida. É também o sentido da palavra do sr. Blanchot, em *Aminadab*: o essencial é nunca perder, mas jamais se ganha. É na incerteza e no risco que é preciso assumir nossos atos; e está precisamente aí a essência da liberdade; ela não se decide com vistas a uma salvação que seria concedida por antecipação; ela não assina nenhum pacto com o futuro; se pudesse ser definida pelo termo a que visa, ela não seria mais liberdade; mas um fim jamais é um termo, permanece aberto para o infinito: ele só é fim porque a liberdade nele se detém, definindo assim meu ser singular no seio do infinito informe. O que me concerne é somente atingir meu fim, o resto não depende mais de mim. O que outrem fundará a partir de mim pertencerá a ele e não me pertence. Ajo apenas ao assumir os riscos desse futuro; eles são o inverso de minha finitude e sou livre ao assumir minha finitude.

Assim, o homem pode agir, ele precisa agir: ele só é ao transcender-se. Ele age no risco, no fracasso. Deve assumir o risco: ao lançar-se rumo ao futuro incerto, ele funda com certeza seu presente. Mas o fracasso não pode assumir a si mesmo.

Conclusão

“E depois?”, diz Cinéias.

Solicito que liberdades se voltem para mim para requisitar meus atos; mas não poderá a reflexão superar este próprio ato que pretende me justificar? Homens aprovam minha obra: a aprovação deles se cristaliza por sua vez em objeto; ela é tão vã quanto minha própria obra. Não se deve concluir que tudo é vaidade?

O que a reflexão descobre a meus olhos é que todo projeto dá lugar a uma nova questão; tenho em mim, em relação a meu projeto e a mim mesmo, uma potência negativa por meio da qual apareço a mim como emergindo no nada; ela me liberta da ilusão da falsa objetividade; aprendo com ela que não há outro fim no mundo a não ser meus fins, outro lugar a não ser aquele que cavo. E os outros homens também não detêm os valores aos quais desejo ter acesso: se os transcendendo, eles nada podem fazer por mim. Para ser reconhecido por

eles, é preciso primeiramente que eu os reconheça. Nossas liberdades se suportam umas às outras como as pedras de uma abóbada, mas de uma abóbada que nenhum pilar sustentaria. A humanidade está inteiramente suspensa num vazio que ela mesma cria por meio de sua reflexão sobre sua plenitude.

Mas uma vez que esse vazio é apenas um avesso, uma vez que a reflexão só é possível após o movimento espontâneo, por que lhe dar uma preponderância e condenar os projetos humanos confrontando-os com a tranquilidade do nada? A reflexão faz surgir em torno de mim o nada: mas ela não se transporta no seio dele, não está autorizada a falar em seu nome e a julgar de seu ponto de vista a condição humana. Ali onde há um ponto de vista não é o nada. E, na verdade, não posso tomar outro ponto de vista que não o meu.

Um único e mesmo projeto finito me lança neste mundo e rumo a estes homens; se amo um homem com um amor absoluto, seu sufrágio me basta; se ajo por uma cidade, um país, apelo para meus concidadãos, meus compatriotas; se crio laços reais entre mim e os séculos futuros, minha voz atravessa os séculos. Decerto que, de toda maneira, há um ponto em que minha transcendência se assoreia, mas a reflexão não pode superá-lo. É hoje que eu existo, hoje me lanço num futuro definido por meu projeto presente: ali onde o projeto se interrompe, interrompe-se também meu futuro, e se pretendo contemplar-me do fundo deste tempo em que não sou, há aí apenas um fingimento, digo apenas palavras vazias. Em relação à eternidade, um minuto é igual a um século, como em relação ao infinito o átomo é igual à nebulosa; mas não plano nem no infinito nem na eternidade, estou situado em um mundo que minha presença define. Só nos transcendemos rumo a um fim; e se precisamente estabeleci diante de mim meu fim, em que direção poderei superá-lo? Em que direção transcender um amor exclusivo durante o tempo que amo? Quando outros homens começarem a existir para mim, então poderei transcender esse amor. Mas eu não poderia transcender rumo a nada a totalidade dos homens que meu projeto faz existirem para mim.

Só se pode superar um projeto ao se realizar um outro projeto. Transcender uma transcendência não é efetuar um progresso, pois esses projetos diferentes são separados; a transcendência transcendente pode a seu turno ser transcendida. Nenhum instante se reúne ao eterno, o êxtase e a angústia ainda tomam seu lugar no tempo; eles próprios são projetos: todo pensamento, todo sentimento é projeto. Assim a vida do homem não se apresenta como um progresso, mas como um ciclo. "Para que isso?", diz ele; e continua sua tarefa: olho agora como um acesso de mau humor ou como uma exaltação pueril este momento de dúvida ou de êxtase em que todo projeto me parecia vão. Entre estes dois momentos, quem julgará? Eles só existem juntos por um terceiro momento que, a seu turno, será preciso julgar. É sem dúvida por isso que se dá tanta importância à última vontade de um moribundo; ela não é apenas uma vontade entre outras, mas é nela que o moribundo reouve toda a sua vida; quem quer continuar a afirmar contra a morte a vida de um amigo caro prolonga seu último instante ao manter seu privilégio. É apenas quando me separo do morto para olhá-lo de fora que o último instante se torna um instante entre outros; então o morto está realmente morto, eu transcendo igualmente todas as suas vontades.

Somos livres para transcender toda transcendência, podemos sempre escapar rumo a um "alhures", mas esse alhures é ainda algum lugar, no seio de nossa condição humana; jamais escapamos a ela e não temos nenhum meio de encará-la de fora para julgá-la. Somente ela torna possível a palavra. É com ela que se definem o bem e o mal; as palavras utilidade, progresso, temor só têm sentido em um mundo em que o projeto fez aparecerem pontos de vista e fins; elas supõem esse projeto e não poderiam aplicar-se a ele. O homem não conhece nada além de si mesmo e não poderia sonhar nada que não fosse humano: com o que então compará-lo? Que homem poderia julgar o homem? Em nome de que falaria ele?